تصور ابن سينا للزمان
وأصوله اليونانية

تصور ابن سينا للزمان

د. علاء عبد المتعال

كمبيوتر: (دار الوفاء)

طباعـــة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة بلوك رقم (٣)

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - إسكندرية

رقم الإيـــداع: ١٦٢٩/ ٢٠٠٢

الترقم الدولى: 4 - 221 - 327 - 977

تصور ابن سينا للزمان
وأصوله اليونانية

د. علاء الدين عبد المتعال

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان بالفضل

هذا الكتاب كان بحثًا قدمته لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة وبحمد الله حصلت على هذه الدرجة بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى لما لهذا البحث من اهمية. فموضوع الزمان وهو موضوع هذه الرسالة أصبح فى عصرنا الحالى موضوعًا مشتركًا بين الفلسفة والعلم.

والبحث ما بين دفتى هذا الكتاب يمثل جانبًا هامًا يسد فراغًا فى المكتبة العربية ولعله يجد مكانه بين غيره من الأبحاث الأخرى التى تثرى التراث والفكر العربى وتدعمه.

وفى بداية هذا الكتاب أهدى من القلب والعقل وافر الشكر والعرفان بالفضل إلى كل من أسهم معى فى هذا البحث توجيهًا وقراءة وكتابة حتى انتهى إلى الصورة التى ظهر بها.

وأخص بالذكر أساتذتى الأجلاء: الأستاذ الإنسان العالم الدكتور/ محمد عاطف العراقى الذى اقترح علىّ هذا البحث وأسهم معى مشكورًا بالتوجيه والنصح ولم يبخل على بفضل علمه، ولا أنسى له جميل فضله الكبير الذى أذكره بكل العرفان ما حييت، كما أذكر بكل الفضل الأستاذ الدكتور المغفور له محمد جلال شرف الذى أسهم بجهد مشكور فى توجيهى ومناقشتى.

كما أذكر بكل الفضل والعرفان الأستاذ الأكبر وأبى الروحى الأستاذ الجليل الدكتور/ أحمد محمود صبحى الذى قادنى ووجهنى على طريق العلم وكان لى نبراسًا هاديًا وموجهًا ومعلمًا تحملنى بالكثير من الصبر.

وأدعو لكل أساتذتى والعلماء الأفاضل بأن يجزيهم الله تعالى عنى خير الجزاء.

مع صادق شكرى وعرفانى بفضل الجميع،

د. علاء الدين عبد المتعال

تمهيد

الزمن أو الزمان .. ذلك التعبير الذى يبدو موغلاً فى التجريد، هو أكثر الأمور تعبيرا عن الإنسان: قدره وفكره ومشاعره.

فمنذ فجر التاريخ يتساءل الإنسان عن الأصل فى الزمان. فكان عن الطبيعى أن تهتم الفلسفة فى المقام الأول بالزمان المحسوب الذى يتتابع فى آنات متعاقبة. فعرفت الفلسفة منذ البداية أن الزمان الذى نحسبه يستحيل بغير النفس أو الروح أو الوعى، أى يستحيل بغير الإنسان. ولكن ما معنى هذا؟ هل الإنسان هو الذى يعطى الزمان أم هو الذى يتلقاه؟ وإذا كان التلقى هو الأقرب إلى المعقول، فكيف يتلقاه هل يفعل ذلك "صدفة" بين الحين والحين؟

ومن ثم اقترن الزمان بالمعاناة، ولذا يقول المتنبى:

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا وعناهم من أمره ما عنانا

واقترن الزمان بالموت، فكلما تقدم الزمان اقترب الإنسان من أجله.

وحينما يعجز المربون يتقدم الزمان مؤدبًا للإنسان فمن لم تؤدبه الأهالى أدبته الأيام والليالى.

على أن الزمان رفيق بالإنسان يريد منه أن يتعظ بما يجريه على غيره من السابقين قبل أن يفعل ما فعله بهم، والعاقل من اتعظ بغيره، قال تعالى: "أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم" (سورة محمد - آية ١٠).

واقتران الزمان بقدر الإنسان وفكره ومشاعره، جعله وثيق الالتصاق بصفة الإنسان كإنسان، فمن بين جميع الكائنات الإنسان هو وحده الذى له تاريخ لأنه هو وحده الذى له زمان.

لا أعرف بعد ذلك أن يبحث فيه المفكرون والفلاسفة بدءا من انكساغوراس وانتهاءا بسارتر، ولا غرو أن يكون حديث الشعراء، (يقول شيلى على لسان كونفشيوس:

ثلاثية هى خطوة الزمان

فى ترو يأتى المستقبل على مهل

والماضى ساكن سكون الأبد

وفى سرعة السهم طار "الآن"

وما أصدق عبارة القديس "أوغسطين" عن الزمان: (إنّ لم يسألنى أحد عنه عرفته. وإذا طلب السائل منى أن أشرحه لم أعرفه)[1].

وأيضًا ما أصدق قطب الصوفية، محيى الدين بن عربى حين يقول عن الزمان.

إنّ الزمــان إذا حققــت حاصلــه	محقــق فــهو بالأوهــام معلــوم
مثـل الطبيعـة فـى التأثـير قوتـه	والعـين منـها ومنـه وفيـه معـدوم
بـه تعينـت الأشـياء وليـس لـه	عـين يكـون عليـه منـه تحكيـم
العقـل يعجـز عـن إدراك صورتـه	لـذا يقـول بـأن الدهـر موهـوم
لـولا التـنزه مـا سمـى الإلـه بـه	وجـوده فلـه فـى القلـب تعظيـم
أصل الزمـان إذا أنصفـت مـن أزل	فحكمـه أزلى وهـو محكـوم
مثل الخلاء امـتداد مالـه طـرف	فى غير جسم بوهم فيـه تجسيم[2]

أين الزمان إذًا؟ أهو موجود؟ أله مكان يحل فيه؟ أهو وعاء يضم الآنات والمكان الذى شبهه أرسطو بوعاء يسع العالم؟

ولماذا ارتبط الزمان دائمًا بالوجود؟ ولماذا لا نفكر فى أحدهما دون أن نفكر فى الآخر؟ الوجود منذ فجر الفكر الفلسفى مرادف للحضور، والحضور يكون فى أفق الحاضر ويتكلم بصوته، والحاضر فى التصور الشائع بعد من الأبعاد الثلاثة التى تلازم تصورنا للزمان، وكيف واجه الإنسان بسره الذى يتسرب منه كما يتسرب الماء من بين كفيه، وكما يفلت الهواء إذا ما حاول القبض عليه؟

---

[1] د. عبد الغفار مكاوى. بحث فى الحاضر السرمدى، واللحظة الخالدة – مجلة الحكمة – العدد الثالث – بنى غازى ص٤٠ – ٤١.

[2] محى الدين بن عربى، الفتوحات المكية ٤٥٢ ص٣٣٠ – السفر الرابع.

إنَ السر الأول للزمان هو أنه يلتهم كل ما فيه ويلقى به فى قبره الذى لا يشبع. ولهذا ارتبط الزمان بالزوال والانقضاء، فالماضى لم يعد له وجود، والمستقبل لم يكن بعد. وإذا أقبل فسرعان ما يتحول إلى ماض. والماضى والمستقبل كلاهما لا وجود لهما فى وجدان الإنسان إلا من حيث هما حاضر، أى فى تذكر الماضى وتوقع المستقبل، أما الحاضر فلا وجود له فى تجربتنا اليومية، كلما مددنا أيدينا للتشبث به، تسربت منها حبات رمال الزمان أو "آناته".

كلنا يحس سر الزمان، قد لا نتمكن من التعبير عنه، وكلنا نحس بزماننا فى كل قول وكل تجربة وكل موقف نمر به. فالزمان قدرنا. والزمان أملنا ويأسنا وتجربة الإنسان بزمانيته هى تجربته الحزينة بزواله وانقضائه وتناهيه. فالزمان نهر متدفق أبدًا يجرف كل أبنائه معه، وشكوى الإنسان من الزمان شكوى أزلية، وأغلب الظن أنها ستبقى شكوى أبدية.

نحن زمانيون ولا نملك الهروب من الزمان ولا المكان ولكننا فى نفس الوقت لا زمانيون - لا بمعنى الخروج عن الزمن - كما نرى فى لا زمانية القوانين المنطقية مثلا - ولكن بمعنى أن الزمان هو المرآة التى نرى عليها السرمدية.

فهل نظر الفلاسفة إلى الزمان من جهة السرمدية أم أنهم نظروا إلى السرمدية من جهة الزمان؟ هذه التساؤلات جميعًا أطرحها قضايا فكرية مناقشًا لها فى البحث، بادئًا بالحضارات القديمة ومنتهيًا بابن سينا لاستيضاح مدى التحديد والمتابعة - فى فكره - لسابقيه، كذلك قسمت البحث إلى أبواب خمسة:

الباب الأول: يتناول البحث فى تصور الزمان قبل ظهور الإسلام. لذلك فهو يتضمن أربعة فصول:

الأول: عن الزمان فى الحضارات القديمة قبل أفلاطون: المصريون - البابليون - الهنود - والصينيون.

الثانى: أتعرض فيه بالبحث لتصور أفلاطون للزمان ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى.

الثالث: أتناول تصور أرسطو للزمان ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى وموقفه من الآن.

الرابع: أعرض لتصور أفلوطين للزمان ومدى الاختلاف بينه وبين أرسطو.

الباب الثاني: أنتقل فيه بالبحث عن دلالات الزمان فى القرآن الكريم لأتبين أبعاده الفيزيقية والميتافيزيقية. وأحاول الإجابة على تساؤل ما معنى الزمان فى القرآن، وما علاقة الزمان الإنساني بالزمان الإلهى؟ وما معنى اليوم؟

الباب الثالث: يحتوى على ثلاثة فصول أتناول فيها فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا:

الفصل الأول: "بين الزمان والإبداع" عند الكندى. فأحدد رأيه من الزمان ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى، وأحدد مدى تأثره بفلاسفة اليونان وبالإسلام.

الفصل الثاني: سأتعرض فيه بالبحث عن العلاقة بين الزمان والدهر عند الصابئة والرازى الطبيب حتى يتضح الأثر الصابئى فى موقف الرازى.

الفصل الثالث: "بين الزمان والإيجاد والإبداع" لدى أبى نصر الفارابى، فأعرض لموقفه من الزمان والوجود فيه وأحدد موقفه من الوجود اللازمانى مبينًا أصالته الفكرية.

الباب الرابع: البعد الفيزيقى للزمان عند ابن سينا، ويحتوى على خمسة فصول:

الفصل الأول: أعرض لتصنيف ابن سينا للمواقف السابقة عليه من الزمان وأحدد الموقف الذى تبناه ضمنها.

الفصل الثاني: وأتناول فيه برهنة ابن سينا على إثبات وجود الزمان، ومدى ما إذا كان موفقًا فى برهنته ردًا منه على مخالفيه.

الفصل الثالث: مدى تعلق الزمان بالحركة عنده وطبيعة ذلك التعلق.

الفصل الرابع: عن طبيعة الزمان عند ابن سينا وخصائصه. وفيه أجيب عن السؤال الآتى: ما علاقة الزمان بكل من الصورة والمادة، العدم، الكون والفساد، التناهى واللاتناهى؟ ثم أعرض لمدى إثبات ابن سينا لأولية الزمان، وكيف أنه دافع عنها تبريرًا منه لكون الزمان مقياسًا للحركة، يتصف بالموضوعية. ثم استخلص مما سبق خصائص الزمان بحسب تصور ابن سينا.

الفصل الخامس: عن الآن وعلاقته بالزمان وأجيب فيه على السؤال الآتى:

إلى أى حد كان ابن سينا أرسطيًا فى موقفه من الآن وعلاقته بالزمان؟

الباب الخامس: عن البعد الميتافيزيقى والتصوفى للزمان عند ابن سينا. ويحتوى على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أعرض لموقف ابن سينا من الوجود والزمان وأبين مدى التجديد الذى انفرد به عن سابقيه فى علاقة الوجود الزمانى بالوجود اللازمانى.

الفصل الثانى: عن نظرية الفيض من منظور الزمان عنده: فهل كان عند ابن سينا تمييز بين الفيض والإبداع؟ وإلى أى مدى كان سليمًا فى فكره؟

الفصل الثالث: عن الوقت الصوفى عند ابن سينا: هل كان تحديده لمعنى الوقت الصوفى ذا صلة بتصوره للزمان ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى؟

وفى الخاتمة: أجيب على التساؤلات الآتية:

١ - إلى أى مدى كان ابن سينا متأثرًا بفلاسفة اليونان؟

٢- ما أوجه التجديد فى الفكر السينوى فيما يتعلق بالزمان موضوع البحث؟

٣- إلى أى مدى يمكن القول بأن ابن سينا كان فى فلسفته بعامة وفى تصوره للزمان بخاصة مفكرًا مسلمًا؟

ثم أذيل البحث بقائمة للمصطلحات الزمانية حتى ابن سينا لكى تتضح لنا قيمة تحديد مدلولات الألفاظ، تلك التى كانت كما سيتضح خلال البحث مسار خلاف أساسى بين الفلاسفة والمتكلمين.

ثم ألحقه بالإجابة على التساؤل الآتى:

إلى أى حد انعكس الفكر السينوى عن الزمان على تصور بعض فلاسفة العصر الحديث مثل برادلى وراسل؟

الباب الأول

الزمان عند اليونان ومصادره

الفصل الأول

الزمان فى الحضارات القديمة قبل أفلاطون

طالما أبدى الإنسان حيرته إزاء الزمان، وطالما ترددت عبر العصور شكوى الإنسان من الزمان: صروف الأيام، وانقضاء الأعوام. ومن شكوى الإنسان من الزمان أن الأخير يلتهم كل ما فيه، ويلقى به فى قبره الذى لا يشبع ولا يمتلئ.

ما الزمان؟

هو كما وصفه شيلر فى حكمة على لسان "كونفشيوس":

ثلاثية هى خطوة الزمان

مترددا يأتى المستقبل على مهل

وفى سرعة السهم طار "الآن"

والماضى ساكن سكون الأبد[1]

أما الماضى فلم يعد له وجود، وأما المستقبل فلم يأت بعد. وإن أقبل فسرعان ما يتحول إلى ماض، وأما الحاضر فكما مددنا أيدينا للتشبث به، تسربت منها كحبات الرمال "آنات الزمان".

وكيف لا ييأس الإنسان، ويأسف من الزمان وهو الذى كما يقول شيلر يعيد إلى قبر الماضى كل مولود يولد، بعد أجل موقوت وحضور عابر.

وليس أسى الإنسان من الزمان لأنه مقترن بالموت فحسب، بل لأنه مقترن كذلك بالقدر الذى يغلب الإنسان على أمره، وما لا يقدر الإنسان عليه، فإنه لايقف إزاءه مستسلما مستكينا، دائما يروضه أو يفسره، يروضه بالأسطورة أو يفسره بالعقل. ومن ثم فقد شاركت فى الحديث عن الزمان الأساطير والفلسفات، الشعراء والفلاسفة.

ومن ناحية أخرى لا يتسنى الحديث عن رأى ابن سينا أو حتى أرسطو عن الزمان، دون تمهيد لذلك بالحديث عن الزمان فى ثنايا الأساطير لأن رأى أرسطو لم ينشأ من التوغل فى طيات ماض أبعد سواء فى الحضارات الشرقية أو لدى أساطير اليونان.

الزمان كما سبق القول إما ماض أو مستقبل لأن الحاضر لحظة عابرة لا يمكن الإمساك بها بين المستقبل والماضى، فكيف كان تصور الأقدمين لكل من الماضى والمستقبل؟

---

[1] د. عبد الغفار مكاوى – الحاضر السرمدى واللحظة الخالدة – مقالة فى "الحكمة، مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية" تصدرها كلية الآداب – جامعة الفاتح بنى غازى العدد الثالث ص ٤٠ – ٤١.

أولاً: الماضـى

الماضى لن يعود، وما يستحيل عوده دليل عجز الإنسان، وما يعجز عنه الإنسان يولد فى نفسه الجزع، فكيف عبر الأقدمون عن هذا الجزع وكيف تصرفوا إزاءه؟

ومن ناحية أخرى يقترن الماضى بذكرى عزيزة على الإنسان، إنها ذكرى الآباء والأجداد هل موتهم يعنى فناءهم؟

إن عقيدة عبادة الأسلاف لدى قدامى الصينيين تعنى أن الآباء وإن ماتوا فإنهم باقون بقاء الماضى والأجداد فى الأحفاد، بل إن ذكراهم تفوق كل وجود للحاضر.

إليهم يرجعون فى كل مناسبة: فى الزواج والخصب، فى الميلاد والحصاد، إنهم الغائبون الحاضرون على الدوام. يطلون بوجوههم على الأحفاد، يباركون ويحذرون[٢].

هكذا كان تصور الماضى، إنه وإن انقضى فإنه حى فى الحاضر فلا انفصال ولا انقطاع وإنما ديمومة واتصال.

فإذا انتقلنا من الصين إلى الهند، ومسار الزمان لديهم دورى أو دائرى، وذلك يعنى بالنسبة لتصور الماضى إمكان العودة إليه، والتواجد معه وذلك فى تمنى العودة الأبدية، فكما هبطت الروح من عالمها الرفيع إلى عالم المادة الزائل فإن الروح تطهر نفسها لتعود من حيث أتت من ذلك العالم النقى الطاهر، وكأنما الزمان مجرد عرض زائل يرتبط بعالم المادة أما الروح فإنها تحى فى سرمدية[٣] لا تغير فيها ولا انقطاع[٤].

وإذا انتقلنا إلى الحضارة البابلية التى تقترن عادة باكتشاف عالم الفلك، فإننا نجد أول تصور لمفهوم الزمان الفلكى.[٥]

---

[٢] المصدر السابق ص٤٣.

[٣] هذه الثنائية بين سرمدية عالم الأرواح وزمانية عالم الأجساد تذكرنا على نحو ما سيأتى بيانه بالثنائيه بن عالم المثل والعالم المحسوس، ومعلوم تأثر أفلاطون بالفيثاغورية ومعلوم تأثر الأخيرة بالأورفية وهذه تذكر زمانا سرمديًا "هيراكليس" يغلف الكون ككل، وذلك الغلاف هو الذى لا يخضع للتغير.

[٤] د. صمويل نوح كريمر – أساطير العالم القديم ص٢٩٧.

[٥] سنجد فيما بعد أن أرسطو قد عرف الزمان من منظور فلكى.

ففي أسطورة أينوما ايليش بعد أن صنع الإله مردوك السماء والأرض من الماء. وضع أبراجًا للنجوم تفيد بزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم، يحدد المشترى واجبات الأيام وأوقات ظهورها. إذ لا يأفل قبل موعده أو يتقاعس عنه. كما رسم للشمس طريق الشروق والغروب(٦).

فأين يقف التصور اليونانى قبل الفلسفة من هذين؟

الأورفية(٧) هى أول ما يجول بالخاطر، وتبدو متأثرة بالأساطير الهندية متخذة سبيلها إلى الفيثاغورية.

غير أننا نجد التصور الدورى للزمان، أو بالأحرى فكرة السنة الكبرى، لدى كل من هيراقليطس والرواقيين.

ونأى الفكر اليونانى عن فكرة الخلود لأنه مقصور على الآلهة باعتبارها سليلة "كرونوس" (الزمان) جد الآلهة جميعًا بما فيهم "زيوس"(٨) دون البشر الذين تنتهى بهم رحلة الحياة إلى واد سحيق "هادس".

هناك تصوران متباينان بين مصر واليونان، بين حضارة آمنت بالخلود فبنت الأهرام وحافظت على الأبدان بالتحنيط وطبعت شتى مظاهر حضارتها بطابع الدين وبين حضارة لم تعر الحياة الأخرى أدنى اعتقاد، فطلب أهلها السعادة فى الحياة الدنيا.

ثانيًا: المستقبل

أ - الإيمان بالبعث كامتداد للحياة "الاتجاه الأفقي للزمان"

اقتران الزمان بالموت يبعث فى النفس التشاؤم، ولا خلاص للإنسان من هذا التشاؤم إلا بالإيمان بالخلود حيث الآخرة خير لك من الأولى.

وأول ما يصادفنا فى التاريخ القديم أساطير مصر القديمة فلا يجزع المصرى القديم جزع الإنسان حيال العدم لأن الأموات يحيون بعد موتهم نمطًا من الحياة إلى يوم البعث، ذلك ما عبرت عنه الصور والفنون على جدران المعابد والمقابر فضلاً عما هو مسطور فى صفحات كتاب الموتى.

---

(6) Henri Frankfort: Before philosophy – A study of the primitive myths, beliefs and speculations of Egypt and Masopotamia. The university of Chicago. fourth edition p. 212, 213 – 1959.

(7) Burnet: Early Greek philosophy p. 52, London 1963.

(8) Burnet: Early Greek philosophy p. 78, London 1963.

والموت هو حالة تغير فى الحياة، وليس انتهاء الحياة، هو رحلة الوصول الى البر، أو بالأحرى إلى الحياة الأبدية، حياة كلها خير وعدل، إنك تصعد، إنك ترى حاتحور، إن السوء قد طرد، أن الشر قد اكتسح، قام بذلك الذين يزنون بالموازين يوم الحساب.[9]

هكذا عرف الإنسان أول ما عرف معنى الأبد في مقابل الزمان المنقضى.

ففى النقوش المسجلة على الجدران نجد عبارة: إنك لم ترحل ميتًا، إنك رحلت حيًا، وعبارة أخرى: أيها الشخص الفضى بين النجوم التى لا تفنى، إنك لا تفنى إلى الأبد[10].

ويطالعنا تصور قريب إذا انتقلنا إلى حضارة مجاورة، ففى الحضارتين السومرية والآكادية فى بابل وما حولها تطلع الإنسان إلى الهرب من الشيخوخة، نسج كيانه ومن الموت غاية وجوده ليعثر على ما يهبه الخلود والشباب الدائم، وليخرج من حلقة التغير المائت إلى حالة الثبات المستمر. والهروب من مصير الفناء إلى حالة البقاء، فنجد فى أسطورة جلجا مش لدى السومريين سعيه إلى البحث عن سر الحياة وإكسير الشباب إلى أن عرف ذلك النبات الذى ينبت فى أعماق الحياة. إذا أكل الإنسان منه عاد الشيخ إلى صباه.[11]

وفى النص البهلوى المعروف باسم مينوك أخرات.[12]

وفى العقيدة الزرادشية تلقى روح الميت حسابها من ثواب أو عقاب، فإن كان ثوابا فإلى "بهشت" أو الفردوس[13]. حيث الأبدية والخلود فلا فناء ولا انقضاء لها.

---

[9] برستيد تصور الفكر الدينى فى مصر القديمة – ترجمة زكى سويدان ص٣٤٧، دار الكرنك القاهرة سنة ١٩٦١.

[10] المصدر السابق ص١٣٩ – ١٤٠.

[11] تفاصيل هذه الأسطورة فى ملحمة جلجا مش/ طه باقر – منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية سنة ١٩٧٥ وفى دراسة صفوت كمال عن مفهوم الزمان بين الأساطير والمأثورات الشعبية/ عالم الفكر المجلد الثامن – العدد الثانى يوليه – أغسطس – سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٢١٣ – ٣١٥.

[12] د. صمويل نوح كريمر – أساطير العالم القديم ص٣١٥ – ٣١٦.

[13] المصدر السابق ص٣١٥.

ب- الزمان دورات حياة تتعاقب (المسار الدائرى للزمان)

يسير الوجود فى الأساطير الهندية فى دورات تتعاقب ولا تنقضى، ففى انشودة "الرجفيدا" هناك دورة بدائية لم تكن تتميز فيها عناصر الكون ثم تحركت روح "الكرما" فى هذه الكتلة فتفرقت وتمايزت ظواهر الطبيعة.

يمر الكون بعد ذلك فى مرحلة متعاقبة من الكمال إلى النقصان حتى بتحلل إلى العدم، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد، وهكذا تظهر أكوان وتختفى فى دورات تتعاقب ولا تنقضى.

وإذا كان الإنسان جزءا من الكون تسرى عليه أحكامه فإنه بدوره ينتقل فى دورات حياة. على الإنسان التخلص من شرور الحياة. والتطهر من الآثام لتنتقل روحه بعد موته إلى موجودات أسمى وإلا انتقلت الروح إلى أجسام أدنى حتى تتطهر تمامًا من الآفات.[14]

هاتان صورتان تشفان عن تصور للمستقبل، أو بالأحرى للحياة بعد الموت أى البعث سواء بالروح أو بالجسد والروح معًا.

البعث يعبر عن الامتداد الأفقى للزمان. أو بالأحرى تجاوز لانقضاء الزمان وفناء الإنسان. والتناسخ يعبر عن إطار دائرى للزمان، وفى كلتا الحالتين تعبير عن معنى الأبدية والخلود[15].

على أنه إذا لم يكن لليونانيين تصور المصريين عن الخلود - أى بالأحرى عن المستقبل بعد الموت، فلا يعنى ذلك عدم اكتراثهم بالمستقبل، وإنما تبلور الاهتمام به - من عقلية تقصر الحياة على ما بين الميلاد والممات فى طلب معرفة المستقبل، أن طلب النبوءة من كاهنة دلفى معناه استباق - لمعرفة ما تخفيه الأيام - فذلك العاجز عن معرفة المستقبل يستفسر من ذلك القادر على رؤيته، حتى يحقق السعادة التى إن فاتته فى دنياه، فلن يدركها أبدًا، ولكن ذلك لم يشف غليله أو يحقق له ما يتمناه، يدل على ذلك المثل اليونانى المأثور "لا تقل عن إنسان ما إنه سعيد ما دام على قيد الحياة" بذلك تغنى الكورس فى مسرحية أوديب.

---

[14] المصدر السابق ص٢٥٢ وما بعدها.

[15] الفرق بين الزرادشتية والمصرية القديمة فى أن الاعتقاد لدى الأولى ببعث الأرواح دون الأجساد ولدى الثانية ببعث للأرواح والأجساد معه.

أما لدى شعب يؤمن بالخلود حيث زمان الأموات قائم بالفعل، فإنه يقرن المستقبل بالماضي بوشائج وثيقة لا انفصال فيها للزمان، فضلا عن تناهيه أن يصبح متصورًا على شاكلة الحياة الدنيا.

ثالثًا: الخاتمة

نخلص من ذلك كله إلى ما يأتي:

١- أن المشكلات التي طرحتها الفلسفة عن الزمان كانت مطروحة من قبل سواء في الفكر الديني أو الأسطوري وأن الفلاسفة لم يبتدعوا آراءهم عن الزمان من فراغ.

٢- أن الثنائية بين الأزلية والزمان لدى أفلاطون لها جذور في الفكر الهندي القديم بين أزلية عالم الأرواح، وزمانية عالم الأجساد.

٣- من الفكر الهندي أيضًا، عرفت الفلسفة اليونانية فكرة دورية الزمان سواء في الاعتقاد أن مسار الكون في تدهور عبر مراحل أو عصور لدى هزيود أو في فكرة السنة الكبرى لدى هيرقليطس أو الرواقيين.

٤- هل الزمان آنات منفصلة أم أنه في ديمومة وسيلان، ومن ثم يحيي الماضي في الحاضر؟

سؤال أجابت عنه العقيدة الصينية القديمة.

٥- والبعد الفلكي للزمان نشأ أول الأمر لدى المصريين والبابليين وإنما يرجع الفضل لأرسطو في نقل مفهوم الزمان من التجريب إلى التجريد، إن البيئة الزراعية أملت على المصري القديم والبابلي تقسيم السنة إلى إثنى عشر شهرًا، كل شهر منها لدى المصري ثلاثة دياكين، والديكي عشرة أيام، ثم أضاف خمسة أيام جعلها أعياد.

أما البابليون فدورهم في علم الفلك مشهور مشهود. وقد حذا اليونانيون حذوهم، بعد أن كان تقويمهم قمريًا[16].

فإن أضيف إلى تراث الشرقيين الفكر الفلسفي عن الزمان من الفراعنة إلى أفلاطون، اتضحت لنا الأصول الفكرية للمفهوم الأرسطي للزمان.

---

[16] جورج سارتون - تاريخ العلم/ ترجمة الأستاذ/ محمد خلف وآخرون - الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٧٦ ص٢٥٨ جـ٢.

الفصل الثانى

حركة صورة الأولية: أفلاطون

البعدان الفيزيقي والميتافيزيقي للزمان - بين الأزلية والزمان - هل الزمان حادث أم قديم؟

إذا انتقلنا من تصور الحضارات القديمة للزمان إلى تصور الفلسفة اليونانية له فإنما ننتقل من التجريب إلى التجريد ومن العمل إلى النظر.

ولعل أفلاطون هو أول فيلسوف تناول مشكلة الزمان تناولاً فلسفيًا متكاملاً حين نظر إلى الزمان باعتباره مجردًا عن ملابسات الليل والنهار أو الأيام والشهور والسنين.

وللزمان عند أفلاطون بعدان: إذا نظر إليه من خارجه باعتباره ملابسًا لظواهر زمنية كاليوم والشهر والسنة تكون لنا البعد الفيزيقي له، وإذا نظر إليه في ذاته مجردًا عن الأزمان تكون لنا البعد الميتافيزيقي له.

١ - البعد الفيزيقي للزمان

يرتبط تصور أفلاطون الفيزيقي للزمان باقترانه بحركة الأفلاك السماوية بعامة والشمس والقمر بخاصة باعتبارهما مقياس الأيام والشهور والسنين.[1]

يتحرك كل كوكب في مسار دائري[2]، ولما كانت الرؤية الظاهرية تشير إلى مدارات متعددة للكوكب الواحد بينما مداره واحد، كان الفكر لا البصر هو الذي يدل عليه، ويشير الفكر إلى كون منظم لا يمكن استخلاص ترتيبه ونظامه من مشاهدة الظواهر مباشرة.[3]

العالم كرى وتقع الأرض في مركزه، وهي كرية غير متحركة، ويمر محور العالم ومحور الأرض في مركزها المشترك، وتتم دورة الكرة الخارجية حول ذلك

---

(1) Plato, Timaeus – Translated by Desmond Lee p. 53, penguin Classics, books 1976.

٢ المصدر السابق ص٥٣

٣ جورج سارتون – تاريخ العلم – ترجمة توفيق الطويل وآخرين ص١١١ جـ ٣ القاهرة سنة ١٩٧٨

المحور بسرعة ثابتة فى ٢٤ ساعة وتتحرك النجوم والكواكب والشمس كل منها فى حركة دائرية خاصة بها.[٤]

وتدور الزهرة وعطارد فى اتجاه الشمس، ودورات هذين الكوكبين مع الشمس متساوية تشكل كل دورة منها سنة واحدة[٥] ولم يشر إلى زمن دورات الكواكب الأخرى، ولكنه يشير إلى السنة الكبيرة عندما تعود الدورات الثمان - الأجرام السبعة مضافًا إليها دورة الكرة الخارجية - إلى نقطة ابتدائها[٦] - وتساوى السنة الكبيرة ٣٦,٠٠٠سنة؛ كيف قدرها ولم يستخدم منظارا فلكيًا؟ لعله عرف ذلك مما تواتر عن البابليين[٧].

وقد ربط أفلاطون - تأثرا منه بالفيثاغورية - بين حركات الكواكب والأنغام الموسيقية، فذهب إلى أن انتظام مداراتها ينجم عنه نغم موسيقى لا تسمعه الأذن البشرية.[٨]

هذا هو التصور الفيزيقى للزمان باعتباره يمثل إطار المتغيرات الكائنة فى عالم المحسوسات وباعتبار أن مدارى الشمس والقمر هما المحددان للأيام والشهور والسنين.

ولما كانت حركة الكواكب دائرية، ولا طرف للدائرة فإنه يلزم عن ذلك أنه لا طرف للزمان سواء من حيث بدايته أو نهايته ولكن هل يلزم عن هذا القول بقدم الحركة ومن ثم الزمان؟ ذلك ما تناوله أفلاطون من حيث البعد الميتافيزيقى للزمان.

ويشير أفلاطون فى محاورة طيماوس إلى نوع آخر من الزمان مقترن بالسنة الكبيرة، كما عرض لنفس الفكرة فى الكتاب الثانى من الجمهورية، ويعنى بها المدة لكل دورة من دورات الزمان، وقد أثارت هذه الفكرة جدلاً لدى الأفلاطونية

---

(4) Plato, Timaeus – Translated by Desmond Lee p. 51, Penguin Classics, books 1976.

(٥) المصدر السابق ص٥٣.

(٦) المصدر السابق ص٥٣.

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوى – الزمان الوجودى – ص٥٣ القاهرة سنة ١٩٥٥.

(8) Plato, Timaeus - Translated by Desmond Lee p. 50.

المحدثة لاقترانها بالبعد الميتافيزيقي للزمان، أما بعده الفيزيقي فلم يثر جدلاً يذكر، وقد تأثر في ذلك بكل من تصورات البابلين وأفكار الفيثاغوريين.

٢- البعد الميتافيزيقي للزمان

إنّ المدخل إلى هذا البعد هو ما ورد عن أصل العالم حسبما تصوره أفلاطون وعرض له في محاورة طيماوس.

قبل تكون العناصر كانت مادة العالم غير معينة، ثم نظم الصانع هذه المادة وفق نموذج معين، فصور العالم حيًا عاقلاً يحوى نفسًا وعقلاً وجعله واحدًا مثله وعلى غرار نموذجه أو مثاله ثم جعله ماديًا كي يكون ملموسًا محسوسًا.[٩]

وفي نفس المحاورة ولكن بترجمة أخرى: خلق الله النفس غير منظورة وعلى غير مثال من صنعه صنعها[١٠] أسبق على الجسم وأبقى منه لتكون سيرته المتحكمة فيه، ولقد شكلها من مادة غير منقسمة وغير متغيرة، تلك المادة التي تنقسم إلى أجسام مادية، وفي المرتبة الثالثة مزج لنا من كل هذا شكل الجوهر الذي هو وسط بين "المتشابه" أي النفس و"المختلف" أي المادة.[١١]

النفس إذن من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير، أما المادة فمن جوهر منقسم متغير، ومن ماهية ثالثة صنع الجوهر الذي في ذاته لا ينقسم ولكنه يمكن أن يكون مع موجودات منقسمة.

ومن ذلك الخليط صنع الصانع النفس الكلية وبقية نفوس الأفلاك، ثم صنع كل ما هو جسمي، وجعلها تتحرك حركة دائرية وتحرك العالم معها.

---

(٩) المصدر السابق ص٤٩.

(١٠) في ترجمة الدكتور حسام الدين الألوسي "خلقها" ولكن لما كان الخلق يعطي مفهومًا إسلاميًا لا يعنيه أفلاطون فإنه من الأفضل استخدام لفظ "الصنع". ص٣٨ - ٣٩ من محاورة طيماوس. ص٥٤٦ من محاورة الجمهورية.

(١١) الدكتور حسام الدين الألوسي - الزمان بين الدين والفلسفة - مقال في مجلة عالم الفكر العدد الثاني (ترجمة للنص الوارد بالمقالة باللغة الإنجليزية طيماوس (المجلة) ص١٥١.

غير أنه ينبغي ملاحظة أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم، غير أن ذلك لا يعنى أنها أقدم الموجودات بل إنّ تشكيل النفس الكلية جاء فى الترتيب عند أفلاطون بعد وجود المادة التى تكونت منها العناصر الأربعة، وهذه بلغت أقصى ما تستطيعه بذاتها ومن ثم ظلت مضطربة هوجاء حتى تدخل الصانع وعين لكل عنصر مكانه ورتب حركته[١٢].

ومن ذلك يتبين أن المادة غير المعينة قديمة قدم الصانع لدى أفلاطون غير أنهما خارجان عن إطار الزمان، أما أن المادة خارجة عن إطار الزمان فلأنها خالية من النظام، وإنما يقترن الزمان بالزمان، وأما إن الصانع خارج عن إطار الزمان فلأن وجوده سرمدى.

ويشير بقية النص إلى أن الإله قد صنع العالم على صورة أقرب ما تكون له، فكأن العالم كائن حى يمتد امتدادا سرمديًا[١٣].

ويلاحظ الدكتور حسام الدين الألوسى أن أفلاطون يمزج بين النموذج الذى بمقتضاه صنع العالم وبين الصورة التى هى شبيهة له قدر الطاقة، فالنموذج غير زمانى غير متغير، وهو دائمًا حاضر ولا يصح أن يقال له "كان" أو "سيكون"[١٤].

وللتمييز بين النموذج والعالم أشير إلى نص آخر يقول فيه أفلاطون: وحيثما أدرك الإله الذى سبب وجود العالم أن الكون حى وفى حركة فإنه سر سرورًا كبيرًا، وفى ابتهاجه خطط ليجعل من الكون شيئًا أقرب ما يكون إلى نموذجه، وبما أن هذا النموذج كائن سرمدى فإنه شرع ليجعل الكون شبيهًا به أيضًا قدر الإمكان غير أنه لم يكن فى الإمكان أن يخلع سرمديته بالكامل على الكون المصنوع[١٥].

---

[١٢] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٨٤ القاهرة سنة ١٩٥٣.

[١٣] الألوسى – الزمان بين الدين والفلسفة – بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثانى ص١٥٢ (ترجمة للنص الإنجليزى الذى أورده كاتب البحث عن ترجمة Archer Hind (51B) p. 179, New york 1973.

[١٤] المصدر السابق ص١٥٣.

[١٥] Plato, Timaeus – Translated by Desmond Lee p. 50.

نحن إذن أمام سرمدية بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمانية - أى مدة ما ليس بمتحرك - وبما أن سرمدية الصانع تعنى الثبات والحضور الدائمين بلا بداية ولا نهاية فإن الصورة أو العالم المصنوع لابد أن يكون على درجة أدنى من الصانع والمصنوع، حينئذ شرع الصانع فى أن يصنع صورة متحركة للأزلية فكان ذلك هو الزمان.

٣- هل الزمان إذن حادث أم قديم؟

اختلف الباحثون فى الإجابة عن هذا السؤال وفقًا لما استخلصه أو ألزمه كل فريق من النصوص المتعلقة بالصنع من جهة وصورة الأزلية من جهة أخرى.

أما القائلون بأن الزمان حادث عند أفلاطون فهم بعض شراحه من أمثال "فورسايشا" وقد استند إلى ما يأتى:

١- اقتران كل من الزمان والمكان بالعالم المادى المحسوس وهذا مصنوع.

٢- تمييز أفلاطون بين الأزلية والزمان، فبينما الأزلية تعنى حضورًا دائمًا حيث لا قبل ولا بعد ولا ماضى ولا مستقبل، فإن الزمان اقترن بالتغير وبحركة الأفلاك السماوية ومن ثم ارتبط به الماضى والمستقبل فهو حادث.[١٦]

٣- كذلك فسر فلاسفة المسيحية من أمثال سان أوغسطين وتوما الأكوينى موقف أفلاطون بحدوث العالم والزمان لأنه مرتبط بصنع الأجرام السماوية وحركاتها، إذ يقرر أفلاطون فى طيماوس أن الصانع قرر أن يوجد صورة للعدد، بينما الأبدية نفسها "ساكنة فى وحدة".

فكأن الزمان والسماء ظهرا إلى الوجود متلازمين.[١٧]

٤- ويذهب يوسف كرم بعد أن أورد قول أرسطو عن تلازم السماء مع الزمان عند أفلاطون إلى القول: أن أفلاطون يصنع دورًا حاضرًا للآلهة البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده بهذا العالم أن يكون حادثًا فى الزمان من حيث

---

(١٦) T.M. Forsyth: God And The world/ p. 43, London 1951.

(١٧) Great Books of the Western World: Article; Time/ p. 900, London 1952.

الصورة، وإذا اعتبرنا قوله إنّ النفس الكلية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضًا وأن العالم حادث من مادة وصورة، فأخذنا عبارته: (العالم ولد وبدأ من طرف أول) بحرفيتها.[١٨]

وأما القائلون بأن الزمان قديم عند أفلاطون فقد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره وقالوا:

١- أن أفلاطون عرض لصنع العالم في شكل قصة، وأن للقصة حكمًا غير حكم الحوار والخطاب، وأن الغرض من تصوير العالم مبتدئًا في زمان واستخدامه لفظي "قبل" و"بعد" فذلك حسب ما تقتضيه اللغة والعرض، ذلك أن فكرة حدوث العالم وإبداعه من لا شئ غير معروف لدى اليونان والحق يقال أن أفلاطون جعل النفس سابقة على العالم المصنوع ولكنها ليست سابقة على المادة الأولى الأزلية، ومن ثم لا مجال للحديث عن خلق من لا شئ أو إيجاد من العدم بالمعنى الديني عند المتكلمين واللاهوتيين.

٢- وقد ذهب صاحب الترجمة والتعليقات على محاورة طيماوس إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي للمحاورة، وأن مراحل الصنع لا تستغرق زمانًا ولا تحدث في زمان وليس لها علاقة ما بالزمان وإنما القصة رمز لنتاج فكرى لا وجودى في عملية الصنع، ومن ثم لا سبيل إلى الشك في أزلية العالم لدى أفلاطون.

ويستدل الألوسي على أن أدوار خلق العالم في طيماوس مجرد رمز ومجاز، ما يخبرنا به أفلاطون في الفقرة 38B أنه لا تجوز صيغة الماضي أو المستقبل على الصانع بل الحاضر دائمًا ويرى أن استخدامه للفظ was في قوله أن الصانع قد سر and was well pleased هي على سبيل المجاز وليس *للدلالة اللغوية للفظ*، ويؤكد على أن في النص 38B ما يفيد أبدية الزمان وأنه مظهر لما هو أزلي، ما الفرق إذن بين الأزلية والزمان؟ يجيب محقق المحاورة أن هناك جوابًا واحدًا، وهو أن للعقل الكلي نوعين من الوجود: وجود في وحدة ووجود في كثرة، ويتصل الزمان

---

[١٨] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٨٥ – ٨٧ الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٣.

بالوجود في الكثرة، ومع أنه حالة للظاهرة المحتواه في هذا الوجود المتكثر فإن هذا الوجود نفسه أزلي أبدي لأن العقل الكلي أزلي أبدي سواء أكان في مظهر الوحدة أم في مظهر الكثرة، أما الزمانية أو الحدوث فهي صفة الموجودات الجزئية في العالم المادي، أما أصل هذه الموجودات ونموذجها فتبقى في أزلية.

وفي موضع آخر من التعليق على نفس النص 38B الذي يشير إلى الشهور والسنين وأجزاء الزمان وأن هذه وجدت مع العالم لا قبله بقول المعلق: إنّ الزمان وأقسامه لا تدرك منطقيًا دون عالم الظواهر وذلك أنه إذا وجد "تعاقبًا" Successive فلابد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضًا، هذ' فيما يتصل بالظواهر، أما العماء الذي كانت عليه المادة الأولى فإنها ليست في زمان.

إنّ أرسطو بسبب خلطه بين المعنى الظاهري والمجاز نسب إلى أفلاطون القول بانبثاق الزمان من أزلية الزمان، ويرى المعلق Generating Time in time Eternity أن الفقرة 38B لا تدع مجالاً للشك في وضوح تصور أفلاطون للأزلية كشئ متميز عن تصور امتداد لا نهائي للزمان، وأن لا شأن للأزلية بالتعاقب وأن أفلاطون وليس بارميدس هو الذي قدم معنى متكاملاً للأزلية.[19]

٣- وذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن اقتران السماء بالزمان لا يعني أزلية الزمان وحدوث العالم كما هو الحال لدى المتكلمين، وكل ما في الأمر أنه لابد من التفرقة بين الأزلية المقترنة بالعالم المادي، أو بين أزلية الله خارج معنى الزمان وبين زمان اقترن بالتعاقب فأصبح فيه ماض وحاضر ومستقبل.

وفي عرضه لوجهة نظر أرسطو ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن الزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك وأنه انتهى إلى ما انتهى إليه أفلاطون.[20]

---

[19] د. حسام الدين الألوسي – الزمان بين الدين والفلسفة – بحث في مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثاني ص١٥٤ز

[20] د. عبد الرحمن بدوي – الزمان الوجودي – ص٥٣ – ٥٦ الطبعة الثانية/ القاهرة/ سنة ١٩٥٥.

ويؤكد الدكتور حسام الدين الألوسى على التفرقة بين خصائص كل من الأزلية والزمان، إذ الأزلية تعنى الحضور الدائم أو اللازمان، أما الزمان فهو الذى يقتصر على الاتصال بالمركز والأجسام، فالأول ثابت غير متغير بينما الثانى دقيق الصلة لا بحركة الفلك فقط بل بحركة النفس التى هى سبب حركة الأفلاك بالاشتياق.

ولا يمكن توهم قطاع من الأزلية إذ لا تنقسم إلى آنات لأنها ديمومة أو سيلان متصل: بينما يمكن توهم ذلك بالنسبة للزمان.[٢١]

تعقيب:

من هذه الآراء السابقة حول حدوث العالم – ومن ثم الزمان – أو قدمهما عند أفلاطون نستطيع أن نستخلص ما يأتى:

١– أن القائلين بحدوث الزمان عند أفلاطون قرنوا بين الزمان والعالم المادى عالم المتغيرات، ولما كان الأخير مصنوعًا كان الزمان المقترن به حادثًا.

٢– أن التمييز الواضح لأفلاطون بين كل من الأزلية والزمان يلزم عنه ألا يشترك الزمان فى أخص صفة للأزلية وهى القدم، فإذا كانت الأزلية حيث الحضور الدائم صفة الصانع والنموذج فإن الزمان حيث القبل والبعد وحيث الماضى والمستقبل صفة المتحركات.

أما الذين نسبوا إلى أفلاطون القول بقدم العالم ومن ثم الزمان فقد استندوا فى ذلك إلى قدم "العماء" وهى المادة الأولى التى منها تشكل العالم وإن لم تقترن هذه بالزمان.

٣– إذا كان الزمان صورة متحركة للأزلية فإن ذلك يعنى اختلاف خصائص كل دون أن يلزم عن ذلك القول بحدوث العالم وإيجاده من لا شئ كما هو الحال لدى

---

[٢١] د. حسام الدين الألوسى – الزمان بين الدين والفلسفة – بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن من العدد الثانى ص١٥٧.

المتكلمين لأن لا شئ يخرج من لا شئ عند اليونان، ومن ثم فلا معنى للحدوث عندهم.

ومن ناحية أخرى فإن تمييز أفلاطون بين الأزلية والزمان إنما يتسق مع سائر جوانب فلسفته التى تتميز بالثنائية: ثنائية عالم المثل والعالم المادى، بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين النفس والجسم ثم بين الأزلية والزمان.

هكذا ميز أفلاطون بين أزلية الصانع وعالم المثل وبين زمان متعلق بعالم المتحركات، وكما أن هناك مشاركة من العالم المادى لعالم المثل هى مشاركة الصورة للنموذج، كذلك الزمان فى صلته بالأزلية: إنه الصورة المتحركة له.

الفصل الثالث

الزمان عدد الحركة (أرسطو)

أبعاد الزمان: المنطقى - الفيزيقى - الذاتى - الميتافيزيقى

أولاً: البعد المنطقى للزمان

الزمان كمقولة

معانى التقدم والمعية:

يعد الزمان من المقولات، ولفظ مقولة "قاطيغوراس" يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو "مقولة" أى محمولات، أو بتعريف أدق المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية.

والمقولات عشر[1] وهى تقابل جميع الأجوبة ردًا على الأسئلة التى تثار بصدد شئ ما، وهذه الأسئلة لا تخرج عن عشرة.[2]

ويرى القديس توما الأكوينى أن نسبة المحمول إلى الموضع على ثلاثة أوجه: أن يكون المحمول هو الموضوع، أو يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع، فمن الوجه الأول: المحمول ذات الموضوع، ومن الوجه الثاني: المحمول صفة

---

(1) والمقولات العشر هى: الجوهر وهو الذى تحمل عليه سائر المقولات: الكم – الكيف – الإضافة – الفعل – الانفعال – الأين – المتى – الوضع – الملك ويجمع المقولات هذان البيتان:

زيـــد الطويل الأسود ابــن مـــا لـ
(جوهر) (كم) (كيف) (إضافة)

فى بيتـه بـــالأمس كـــان يتكـــ
(الأين) (المتى) (الوضع)

فى يده سيف صوان فانضوى هـــذه عشر متى
(الملـــك) (الفعل) (الانفعال)

(2) يوسف كرم ومراد وهبة – المعجم الفلسفى – ص١٦٥.

للموضوع، ومن الوجه الثالث: المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة وإما ملك وإما مقاس، والمقاس إما زمان وإما مكان[٣].

هذا التقسيم يكشف عن أمرين:

١- الصلة بين المقولات بعضها وبعض، وبينها وبين الجوهر.

٢- أن الزمان من الأمور القابلة للقياس باعتباره موضوعيًا، وباعتباره كما، والكم منه منفصل ومنه متصل، والمنفصل مثل العدد والمتصل مثل الخط، أما أن العدد كم منفصل فذلك لأنه لاحد مشترك بين الأعداد يلتئم عنده بعض أجزائه ببعض، وأما أن الخط متصل فلأنه تهيأ له حد مشترك تتصل به أجزاؤه كالنقطة[٤]، فهل الزمان مقياس منفصل كالعدد أم متصل كالخط؟ وقد عرف أرسطو الزمان أو مقولته (المتى) بأنها زمان حاصل عند الآن المتقدم مثال ذلك أن يقال: متى فتح بلد كذا، ومتى يكون طوفان؟ ذلك أنه يجب أن يتناهى المتى عند الآن، فالـ(متى) المستقل إذن مقدار من الزمان بين الكائن والآنف (المستقبل الذى يريد أن يكون)، والـ(متى) الماضى مقدار من الزمان بينه وبين الكائن، فإن كان ليس زمان ألا وهو (متى) بين كائن ومستقبل أو بين ماضى وكائن، فكل زمان فهو متناه[٥]، وهذا يعنى أن (متى) جزء من الزمان محدود (بآن) ابتداء و(آن) انتهاء وهو محصور بينهما، وأما (الآن) نفسه فقد أخرجه أرسطو من الزمان وإنما يحد الزمان آنان بالقوة أحدهما انقضاء والآخر ابتداء كما سيتضح.

---

(٣) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٨٨ القاهرة سنة ١٩٥٣.

(٤) أرسطو – كتاب المقولات – نقل إسحق بن حنين ضمن منطق أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٧ جـ١ القاهرة.

(٥) أرسطو – الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين تحقيق د. بدوى ص٤٦٤ – ٤٦٥ جـ١ القاهرة سنة ١٩٦٤.

فالزمان يصل بين الماضى والمستأنف[6]، أى أن بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر، وما تعاقب الزمان إلا نوع من الاستئناف من ماضى إلى مستقبل على ترتيب معين. وإذا قيل أن بعض الزمان يتقدم بعضه الآخر، فإنه لابد من تحديد معنى التقدم، إذ يقال على أنحاء أربعة:

الأول: وهو على التحقيق التقدم بالزمان، وهو الذى يقال فيه هذا أحسن من هذا لأنه أعتق وأقدم فإنما قيل أحسن وأعتق لأن زمانه أكثر.

الثانى: ما لا يرجع بالتكافؤ فى لزوم الوجود كتقدم الواحد على الإثنين لأن وجود الإثنين يلزم عنه وجود الواحد أولاً. أما إن وجد الواحد فليس يلزم معه وجود الإثنين.

الثالث: يقال على مرتبة ما، كما يقال فى العلوم البرهانية: علم متقدم على الآخر.

الرابع: الأفضل والأشرف، وقد يظن أنه متقدم فى الطبع، إذ من عادة الجمهور أن يقولوا فى الأشرف عندهم والذين يخصونهم بالمحبة، أنهم متقدمون عندهم.[7]

هكذا فإن نمط التقدم الزمانى لا يمثل نمط التقدم الوحيد، لابد أن يثار بصدد تقدم موضوع على موضوع، إن كان بينهما علاقة علية، وما من شك فى أن أرسطو يستبعد هذه العلاقة من بعض معانى التقدم سابقة الذكر.

وكما تثار علاقة المتقدم والمتأخر بصدد الزمان، فإنه تثار كذلك علاقة "المعية" وهى تقال فى شيئين إذا كان تكونهما فى زمان واحد بعينه، فليس أحدهما متقدمًا ولا الآخر متأخرًا، ومن ثم يقال عنهما: أنهما "معًا" فى الزمان.

---

(6) أرسطو – كتاب المقولات – نقل إسحق بن حنين ضمن منطق أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٥ – ١٦.

(7) أرسطو – كتاب المقولات – نقل إسحق بن حنين ضمن منطق أرسطو. تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص٤٩ جـ١ القاهرة. ومما يجدر الإشارة إليه استخدام ابن سينا لهذه المعانى للتقدم فيما عدا المعنى الزمانى فى تقديم الواجب الوجود بذاته على واجب الوجود بغيره.

والمعية اما أن تكون مقترنة بالعلية إذا كان أحدهما سببًا فى وجود الآخر وهذه معية بالطبع، إذ أن يكون اقترانهما على الإطلاق دون أن يكون أحدهما سببا لوجود الآخر.[٨]

ولا تخرج المعية بأى من المعنيين عن حدود الزمان.

---

(٨) المصدر السابق ص٥١.

ثانيًا: البعد الفيزيقى للزمان عند أرسطو

هل الزمان موجود؟

إنه يمكن القول فى غير مبالغة أن تحليل أرسطو للزمان مع بيان صلته بالحركة إنما أثارته تلك الحجج التى قدمها زينون فى بطلان الحركة والزمان، ذلك أن تلك الحجج كانت تبدو ظاهريًا من الاتساق إلى حد أتعب قراع الفلاسفة بيان تهافتها. فيقول أرسطو: (وحجج زينون فى الحركة، التى يعسر حلها أربع:
الأولى منها تسمى "حجة القسمة الثنائية: إنه ليس حركة، من قبل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشئ قبل أن يصل إلى آخره"[٩].

والحجة الثانية هى التى تعرف بأخيلوس[١٠]، وهى هذه، أبطأ بطئ إحضارًا لا يمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضارًا، لأنه يجب ضرورة أن

---

[٩] أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرين، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٧١٣جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥. هذه الحجة مأخوذة من فرض المقدار مركبًا من أجزاء غير متناهية، وتقول أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولا نصف المسافة إليها، ونصف النصف وهكذا إلى مالا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعًا، كانت الحركة ممتنعة.

[١٠] وهو اسم رجل كان سريع الإحضار (= العدو) وزينون يمثل به حجته. هذه الحجة تمثيل للحجة الأولى، مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل "ذا القدمين الخفيفتين" يسابق سلحفاة، وهى أبطأ الحيوان، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة، وأنهما يبدآن الحركة فى وقت واحد، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا بعد أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما، ثم المسافة التالية، وهكذا إلى مالا نهاية.

يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضوع الذى منه فصل الهارب. فيجب ضرورة أن يكون الأبطأ له أبدًا فضل ما (أى فضل السبق)[11].

والحجة الثالثة هى حجة السهم (أن السهم ينتقل وهو واقف. وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات فإن ذلك إن لم يسلم له لم يجب القياس)[12].

والحجة الرابعة تسمى حجة الملعب (وهى التى جعلها زينون فى أمر الأعظام المتساوية التى تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان، وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة، فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساويًا لضعفه).[13]

---

[11] أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرين، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٧١٣ – ٧١٤ جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥.

[12] أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرين، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٧١٤ جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥. وترجع هذه الحجة أنه لما كان الشئ فى مكان مساو له، كان السهم فى مروقه يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ، أى أنه ساكن غير متحرك وهكذا فى كل آن.

[13] أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرين، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٧١٥ جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥. وهذه الحجة تقوم على فرض الزمان مؤلفًا من آنات متجزئة، والمكان مركبًا من نقط غير منقسمة، وتلخص كما يلى: لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط، والثلاثة متوازية فى ملعب، أحدها يشغل نصف الملعب إلى اليمين، وآخر يشغل نصف إلى اليسار، والثالث فى الوسط. ولنفرض الأول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة، بينما الثالث ساكن فى مكانه: فإن الواحد منهما يقطع طول الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقتضيه لقطع طول الساكن، أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها، يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى

هذه هى حجج زينون فى نفس الحركة بحسب عرض أرسطو لها وترتب عليها استحالة وجود الزمان: فمنه ماضى وليس بموجود ومنه مستقبل ليس بموجود، فالمتركب منهما غير موجود، فأما الحاضر فهو منقضى، ولو كان شئ من الزمان حاضرًا لكان هو الآن، والآن ليس بجزء من الزمان، لأنه لو كان جزءا منه لقدره. ولا يمكن أن يقدره لأن الآن (لا بعد له) والزمان له (بعد) من ثم فإن الآن ليس بموجود، والدليل على عدم وجود الآن الذى يظهر أنه الفاصلة بين الماضى والمستقبل. أن هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبدًا؟ أم هو واحد بعد الآخر؟ فإن كان الأول لكان ما وجد منذ ألف سنة، وما وجد اليوم من حيث هما فى آن واحد بعينه معًا، وليس أحدهما متقدمًا بطبعه ولا متأخرًا عنه[14]، وإن كان الثانى أى آن بعد آخر، وكذلك يستحيل أن يفسد لأن فساده لا يمكن أن يكون فى وقت، لأنه فى ذلك الوقت كان موجودًا، ولا أن يكون فساده فى الآن اللاحق، لأن الآن لا يتلو الآن، كما أن النقطة لا تتلو النقطة، وإن كان لم يفسد فى الآن الذى يتلوه، فلابد أن يفسد فى آنات بينهما، ولا يمكن أن يفسد فى أول آن من هذه الآنات الفاصلة بينهما لنفس السبب، فيكون بينهما آنات لا نهائية، ويكون موجودًا فيها ومعها، وهذا محال، فإذا بطل أن يوجد الزمان فى الماضى، لأنه ذهب، أو الذى لم يوجد بعد أو الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له.[15]

النقطة التى تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن، فيكون نصف الزمن مساويًا لضعفه، وهذا خلف، وإذن فالحركة وهم.

[14] هذا ترتيب على الحجة الثالثة من حجج زينون على استحالة الحركة.

[15] أرسطوطاليس – الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى. التعليم التاسع عشر ص٤٠٤ إلى ص٤١٠ جـ١ القاهرة سنة ١٣٨٤هـ– ١٩٦٤م.

هذه هي الشكوك التي أثيرت حول وجود الزمان بحسب عرض أرسطو لها عمن سماهم (البرانيون).[16]

وهكذا تتبلور المشكلات المتعلقة بالبعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو بناء على الاشكالات التي ترتبت على حجج زينون إلا يلي، فكان لزامًا على أرسطو أن يحدد موقفه من الأمور التالية:

١- أن زينون لفت الأنظار إلى الصلة الوثيقة بين الزمان والحركة.

٢- مقارنة الزمان بالعدد (أن العدد من جنس المعدود والزمان ليس من جنس الحركة).

٣- أن العدد كم منفصل بينما الزمان متصل.

إذا كانت المشكلات السابقة توحي بأن الزمان غير موجود، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض، لأن الماضي فات، والمستقبل لم يأت بعد، والحاضر في تقضي مستمر، هذا التقضي يوحي إلى الفكر بأن الزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعًا، ثم أن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة.[17]

لذلك يقول أرسطو (لما كان المتحرك فإنما يتحرك من شئ إلى شئ، وكان كل مقدار متصلا، صارت الحركة تابعة للمقدار، وذلك أن من قبل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضًا متصلة، ومن قبل الحركة يكون الزمان فإن بمقدار الحركة بذلك المقدار يظن أبدًا ما يكون من الزمان).[18]

---

(16) يقول إسحق بن حنين (البرانيون هم أصحاب الاقناع وبإزائهم السماعيون، وهم أصحاب البرهان). ربما يعني من ذلك حين وصف زينون إلا يلي وأصحابه بالبرانيين وأن حججهم تبدو مقنعة وإن كانت قضاياهم ليست برهانية أويقينية.

(17) يوسف كرم ص١٤٤ تاريخ الفلسفة اليونانية/ القاهرة سنة ١٩٥٣.

(18) أرسطوطاليس – الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين/ تحقيق عبد الرحمن بدوى ص٤١٨ جـ١ القاهرة سنة ١٩٦٤

وبالتالي أصبحت الصلة الوثيقة بين الحركة والزمان عند أرسطو هي من حيث كونهما مقدارًا له أجزاء منها المتقدم ومنها المتأخر فيقول: (إذا كان المتقدم والمتأخر هما في المقدار فواجب ضرورة أن يكون المتقدم والمتأخر لأنه يتبع أبدًا كل واحد منهما صاحبه).[19]

ويميز بين الزمان والحركة بقوله: (فليس الزمان إذن حركة، بل هو من جهة ما للحركة عدد، والدليل على ذلك ما أنا واصفه وهو أننا بالعدد نحصل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل، فالزمان إذن عدد ما. وإذا كان العدد ضربين: لأننا نسمى "عددا" الشئ الذى يعد والمعدود، والشئ الذى به يعد، فإن الزمان هو الذى يعد، لا الذى به فى النفس يعد، والذى به يعد غير الذى يعد. وكما أن الحركة تكون أبدًا واحدة بعد الأخرى، وكذلك الزمان).[20]

فكيف يقدر الزمان الحركة، وهو ليس من جنسها، والمقدار "العدد" يجب أن يكون من جنس المقدور: إنّ الزمان يقدر شيئًا من الحركة، مثل حركة يوم. ثم يقدر باقى الحركة بها فإن قيل هاهنا أيضًا قدر الزمان الحركة - أى حركة يوم وهو ليس من جنسها، أجاب أرسطو بأنه لا يشترط أن يكون العاد فى المعدود، بل قد يكون مفارقًا وليس من جنسه، مثل الذراع العاد للحبل، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل، ثم يعد الحبل به، والعدد الذى فى النفس ليس هو من جنس المعدود، وأجيب أيضًا بأن الزمان يعد الحركة من حيث هى وهو متصلان، فهما من هذا الوجه متجانسان.[21] وبهذا المعنى فالزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل، إذا كان عددًا لمتصل فإن الزمان تحصل به الحركة وتحد به من قبل أنه عددها، وقد يحصل الزمان أيضًا بالحركة ويحدد بها.

---

[19] المصدر السابق ص٤١٨ - ٤١٩ جـ١.

[20] المصدر السابق ص٤٢٠ جـ١.

[21] أرسطو - الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوى ص٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٤٢ - ٤٤٣ جـ١، عبد الرحمن بدوى، الزمان الوجودى ص٦٠ - ٦١ القاهرة سنة ١٩٥٥.

فالزمان يتبع الحركة من قبل أنها من الكم وأنها من المتصل وأنها من المنقسم وذلك أن من قبل أن المقدار بالحال التى هو عليها صارت الحركة بهذه الحال التى هى عليها، (ونقول فى الزمان بحسب الحركة، ونقول فى الحركة بحسب الزمان).[٢٢]

هكذا يتضح أن حل أرسطو للمشكلات المتعلقة باستحالة الحركة، وبالتالى استحالة الزمان تمثلت فى:

١- ربطه للزمان بالحركة من حيث كونهما مقدارًا.

٢- والمقدار لابد أن يكون كمًا، من ذلك يكون الزمان عددًا، وبما أن الحركة والزمان يقدر كل منهما الآخر فكلاهما عدد. ومن هنا يكن الزمان عددًا للحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل إذا كان عددًا لمتصل.

٣- بقى حل الإشكال الثالث وهو: كيف يكون الزمان المتصل عددًا، والعدد كما منفصلاً؟

يحل أرسطو هذا الإشكال بتحديده للآن وتعلقه بالزمان فيعرفه بقوله: (والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخر).[٢٣]

هذا التعريف يوحى بأن الآن جزء من الزمان وهو من هذه الجهة واحد بعينه لأنه موجود فى وقت (فإنه يتبع - كما قيل - المقدار الحركة، ويتبع الحركة الزمان. فإنه واحد بعينه لأنه المتقدم والمتأخر فى الحركة)[٢٤].

فهل هذا يعنى أن الآن واحد موجود (حاضر)؟

يقول أرسطو (وأما فى الوجود فإنه مختلف، وذلك أن من جهة ما المتقدم والمتأخر معدود فهو "الآن" .. وهذا - خاصة - أعرف به وذلك أن الحركة إنما تعرف

---

[٢٢] المصدر السابق ص٤٤٤.

[٢٣] المصدر السابق ص٤٢٠ جـ١.

[٢٤] المصدر السابق ص٤٢٢ جـ١.

مـن قبل المتحـرك، والنقلـة من قبل المنتقل. لأن المنتقل شئ مشار إليـه، وليسـت الحركة كذلك).[٢٥]

ويحسم الإشكال بقوله: (فـ "الآن" من وجه بمنزلة شئ واحد بعينه دائمًا، ومن وجه ليس بواحد بعينه لأن المنتقل ذلك)[٢٦]. فـهو واحـد من حيث كونه ثـابت المقدار، لا من حيث كونه حاضرًا. كما أنه متعدد باعتباره منتقلاً مثلـه في ذلك مثل المتحرك بالنسبة للحركة.

وبقى السؤال: هل الآن جزء من الزمان؟

يجيب أرسطو: (ليس الآن جزء من الزمان ولا الفصل جزء مـن الحركة، كما أن النقطة ليست أجزاء للخط، وإنما الخطان جزآن للخط الواحـد .. فـ "الآن" أما من جهة أنه هو نهاية فليس بزمان لكنه عارض عرض له؛ وإما من جهة أنه بعد فإنه عدد؛ وذلك أن النهايات إنما هي نهايات لذلك الشئ وحده الذى هى له نهايات؛ فأما العدد مثل العشرة فإنه لهذه الأفراس العشرة المشار إليها ولأشياء أخر)[٢٧].

وهذا يوضح تصور أرسطو للزمان بأنه عدد من قبل اتصال بالآن باعتبار الأخير وسيلة عد الزمان دون أن يكون "الآن" جزء من الزمان. ولما كان الزمان منقسمًا فهل هذا يعنى أن الآن منقسم؟

يجيب أرسطو: (وواجب ضرورة أن يكون الآن أيضًا الذى يقال لأمر قبل غيره بل بذاته، وعلى التقديم - غير منقسم وأن يكون في زمان كله واحدًا بهذه الصفة)[٢٨].

وبما أن الآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط ليس جزءا منه وغير منقسم، فإنه لا يمكن أن يكون في الآن حركة ولا سكون. (فواجب إذن ضرورة أن يكون المتحرك إنما يتحرك والساكن إنما يسكن في زمان)[٢٩].

---

[٢٥] المصدر السابق ص٤٢٢ جـ١.

[٢٦] المصدر السابق ص٤٢٢ جـ١.

[٢٧] المصدر السابق ص٤٣٢ جـ١.

[٢٨] المصدر السابق ص٦٣٨ جـ٢.

ما سبق يوضح أن أرسطو لم يضع نظريته الخاصة بالحركة وتعلق الزمان بها الا للرد على حجج زينون الإيلي وبخاصة الحجتين الثالثة والرابعة: فبالرغم من أن الآن هو عدد الزمان، فإنه ليس داخلا فيه من حيث من حيث كون الزمان متصلا والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة، والحركة متصلة لأنها في مكان متصل، فالمكان هو المتصل الأول ثم أن نجد في الزمان متقدمًا ومتأخرًا، لأن نجدهما في الحركة، ولما كانت في المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولاً، وإلى الحركة ثانيًا، وإلى الزمان ثالثًا)[30].

فأنقد أرسطو اتصالية الزمان من حيث كونه عددًا للحركة المتصلة، ومن ناحية أخرى فإنه جعل الآن خارجًا عن ذات الزمان، بالرغم من أنه يعده، وذلك بقوله: (أن جزء الزمان زمان وليس "آن" كما أن جزء الخط خط وليس نقطة)[31].

---

(٢٩) المصدر السابق ص٦٤٦ جـ٢.

(30) **Ross, Aristotle, Ch. Philosophy of Nature p. 89 – University paperbacks 1964.**

(٣١) المصدر السابق ص٩٥

ثالثًا: البعد الذاتي

مما سبق يتضح أنه: لما كان الزمان عددا فإنه يترتب على ذلك:

١- لا وجود للعدد بدون العاد، ولا وجود للقياس أو المقيس بدون النفس القائسة.

٢- لما كانت النفس الناطقة محركة للجسم فكذلك هي العادة للحركة.

٣- إذا كان الزمان علاقة بين طرفين: الحركة بوصفها مقيسة، والنفس الناطقة بوصفها قائسة، وإذا افترضنا إمكان وجود حركة بدون الزمان، فهل يمكن أن يكون هناك زمان بدون النفس؟ أو بمعنى آخر هل الزمان موضوعي تمامًا مستقل عن النفس القائسة أم أنه موضوعي وذاتي؟

أما بالنسبة للأمر الأول، يقول أرسطو: (إذا لم يكن ثمة شئ يعد، لن يكون ثمة معدود، وبالتالي لن يكون ثمة عدد، لأن العدد هو ما يعد، أو ما يمكن أن يعد، وإذا لم يكن ثمة شئ يستطيع بطبعه أن يعد إلا بالنفس، وفي النفس، العقل، فإذا لا يمكن أن يوجد زمام حينئذ بغير النفس الناطقة)[٣٢].

ويترتب على ذلك الأمر الثاني: أن النفس كما تحرك الجسم فإنها أيضًا تعد الحركة من حيث كونها شاعرة بالتغير (فمتى لم تتغير نحن في فهمنا أصلاً، أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنه كان زمان، كحال أهل الكهف، إذ انتبهوا من نومهم فأضافوا الآن المتقدم لنومهم إلى الآن التالي له ويجعلونها واحدًا، ويرفعون ما بينهما لأنهم لم يشعروا به. فكما أنه لو لم يكن الآن مختلفًا بل كان واحدًا بعينه لم يكن زمام، كذلك وإن كان مختلفًا ثم لم يشعر به لم يظن أن ما بين الإثنين زمان. فإن كنا متى لم يحصل تغير أصلاً بعينه، بل توهمنا أن أنفسنا ثابتة على أمر واحد غير منقسم

---

[٣٢] أرسطو – الطبيعة ص٤٧٣ جـ١ تحقيق بدوى القاهرة سنة ١٩٦٤.

عرض لنا حينئذ أن نتوهم أنه ليس زمانًا، ومتى أحسسنا تغيرًا محصلاً قلنا حينئذ أنه قد كان زمان)[٣٣].

هذا القول الأخير لأرسطو يوضح أن كون الزمان عدد يؤدى إلى أنه لا يمكن أن يكون دون العاد، الذى هو النفس فبالتالى يصبح الزمان قائمًا على أساس وجود طرفين هما: ذات الزمان كمقياس للحركة والنفس الناطقة باعتبارها قائسة وعادة للزمان.

فهل هذا يعنى أن الزمان ذاتى أم أنه موضوعى مفارق للنفس الناطقة؟

يجيب أرسطو: (فغير ممكن أن يكون الزمان موجودًا إذا لم تكن نفس موجودة، اللهم إلا من قبل[٣٤] ذلك الشئ الذى متى كان الزمان موجودًا من غير أن تكون نفس وأن المتقدم والمتأخر إنما هما فى الحركة، وإن الزمام إنما هو هذان مما هما معدودان)[٣٥].

إن الإجابة السابقة تمثل ميل أرسطو إلى القول بموضوعية الزمان، لأنه وإن كان يؤكد على أهمية وجود النفس الناطقة كقائسة للزمان - يضع إمكان عدم وجود النفس فيتصور تقدمًا وتأخرًا فى الحركة - مجردين هما: ذات الزمان اللاحق للحركة، فإذا كانت هناك حركة دون نفس كان الزمان ملازمًا لها.

(فمتى لم تكن أولاً تكون حركة، لم يكن ولا يكون زمان أصلاً)[٣٦].

---

[٣٣] المصدر السابق ص٤١٤ - ٤١٥ جـ١.

[٣٤] يقول المترجم شارحًا: فى النص اليونانى: اللهم إلا من قبل موضوع الزمان، كما لو قلنا مثلاً أن الحركة يمكن أن نكون من غير أن تكون نفس.

[٣٥] أرسطو - الطبيعة ص٤٧٣ - ٤٧٤ جـ١.

[٣٦] أرسطو - الطبيعة ص٨١٥ جـ٢ تحقيق بدوى/ القاهرة سنه ١٩٦٥.

رابعًا: البعد الميتافيزيقى للزمان

سبقت الإشارة إلى أن أرسطو قد جعل "الآن" يعد الزمان بالوهم تجنبًا منه لتجزئة الزمان، تلك التجزئة التى توقعنا فى إشكال إمكان نفى الحركة الذى أثاره زينون الإيلى. فإذا كنا نريد أن نتخلص من نتائج هذه الحجج، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً افتراض أن الزمان مكون من آنات متوالية[٣٧]، وبالتالى فإننا نكون قد أنقذنا خاصية اتصالية الزمان من أن تنالها القسمة والتجزئة.[٣٨] وبما أن كل ما هو خاضع للكون والفساد، وعلى العموم كل ما يوجد تارة ولا يوجد أخرى هو بالضرورة فى الزمان. لأن ثم زمانًا أكبر يفوق وجودها، وبما أن مالا يخضع للحركة والسكون، فإنه لا يوجد فى الزمان لارتباط الزمان بالحركة (أرسطو نفسه قد نفى الحركة والسكون فى الآن).[٣٩]

فإن هناك موجودات لا تخضع للزمان باعتبار أنها تخلو من الحركة والسكون.

ولكى يمكن التمييز بين الأمور الكائنة خارج الزمان، والأمور الداخلة فى الزمان يجب الإشارة إلى أن أرسطو يذكر أن الأمور تكون فى الزمان بأحد معنيين: أحدهما أن يكون وجود الشئ متى وجد الزمان. والآخر بمنزلة ما نقول فى بعض الأشياء أنها موجودة فى عدد. وهذا القول يدل أما على ما هو كالجزء للعدد والعارض له، وبالجملة على شئ ما منسوب إلى العدد؛ وإما على أن له عددًا.

ولما كان الزمان عددًا فإن "الآن"، و"المتقدم" وسائر ما أشبه ذلك هى فى الزمان كالوحدة فى العدد والفرد والزوج.. وظاهر أنه ليس معنى وجود الشئ فى

---

[٣٧] عبد الرحمن بدوى – الزمان الوجودى ص٧٤.

[٣٨] أرسطوطاليس – الطبيعة ص٤٦٤ جـ١.

[٣٩] أرسطوطاليس ص٦٣٨ جـ٢.

الزمان هو أن يكون الشئ يوجد متى وجد الزمان؛ كما أنه ليس معنى وجود الشئ في المكان هو أن يوجد متى وجد المكان[40]). ويبني أرسطو على ما تقدم النتيجة التالية:

(وإذا كان الشئ إنما يوجد في الزمان من جهة أنه في عدد، فقد يمكن أن يوجد زمان ما أكبر من زمان كل ما يوجد في زمان فلذلك قد يجب ضرورة أن تكون جميع الأشياء الموجودة في زمان فالزمان يشتمل عليها.. فالزمان أيضًا يؤثر أثرًا ما في هذه الأشياء كلها، على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلي كل شئ، وينسي كل شئ، ولا نقول إنه يعلم ويجدد ويحسن؛ وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سببًا للفساد أحرى وأولى لأنه عدد للحركة، والحركة تزيل الموجود. فقد وجب من ذلك وظهر أن الأشياء الأبدية الوجود من جهة ما هي أبدية الوجود ليست في زمان، وذلك أنه لا يشتمل عليها زمان، ولا يقدر آنيتها؛ والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر فيها أثرًا أصلا، بمنزلة ماليس في زمان)[41]. (ولما كانت الحركة في الزمان على أنه عدد، والعدد يشمل المعدود، وجب أن يكون الزمان، الزمان العام المطلق أعم من كل زمان لشئ شئ.

وإذا كان الزمان أعم لم يكن الزمان للأشياء السرمدية لأنها على وتيرة واحدة[42]. فما هي تلك الأشياء السرمدية التي يصفها أرسطو بأنها أبدية لا تتأثر بالزمان ولا بالحركة؟

إنّ من أظهر تلك الأشياء الحركة ذاتها:

فيقول أرسطو: (ونتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان. أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديمًا أو حادثًا، فإن كان حادثًا، وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة (٥٩أ) كان كونه تغيرًا، اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة، وهذا خلف، وإن كان قديمًا فهو متحرك لا

---

[40] المصدر السابق ص٤٤٩ جـ١.

[41] أرسطو - الطبيعة ص٤٥١ جـ١.

[42] شرح يحي بن عدى لقول أرسطو السابق، المصدر السابق ص٤٥٣.

ساكن، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة، فهو متأخر عنها، يقتضي إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف.

وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعني أن: المحرك والمتحرك بعيدان الواحد عن الآخر، فلأجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة، وهذا خلف.

وأما الزمان فهو مقياس الحركة، أو هو نوع من الحركة، فإن كل قديمًا كانت الحركة قديمة، وقد أخطأ أفلاطون في معارضته (٤٠جـ). فإن الزمان يقوم بالآن، والآن وسط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد متضمنان، فهذا خلف[٤٣]. الحجج الأخرى عن قدم الحركة مركبة على نمط واحد وهي طائفتان: طائفة خاصة بقدم العالم، وأخرى خاصة بقدم الحركة[٤٤]. ويلزم عن قدم الحركة إثبات قدم علة تلك الحركة. لما كان الزمان لاحقًا للحركة الأولى، فإنه ينطبق عليه ما ينطبق عليها، فيقول أرسطو: (وإذا كان هاهنا شئ يتحرك دائمًا حركة مستديرة، يجب أن يكون باقيًا دائمًا، وكذلك فعله. فإن كان الكون والفساد مزمعين بالكون، فيجب أن يوجد فعل مختلف، فيجب أن يكون ذلك - أعني الاختلاف - من قبلها، والدوام من سبب آخر، فهو إذن من السبب الأول أو من شئ آخر غيره. فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى. فإن هذه العلة هي بذاتها سبب وهي المستحقة لرتبة التقدم. فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب، والاختلاف من سبب آخر - حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعًا. وهذان ظاهران في حركات الأفلاك[٤٥].

---

(٤٣) Ross, Aristotle p. 90 – 1964.

أرسطو – الطبيعة – ترجمة إسحق بن حنين/ تحقيق بدوي/ من ص٨٠١ إلى ص٨١٦ جـ٢.

(٤٤) يوسف كرم ص١٤٥ – ١٤٦.

(٤٥) مقالة اللام لأرسطو من كتاب (أرسطو عند العرب) ص٤ – ٥ الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٧٨ تحقيق عبد الرحمن بدوي.

وهذا النص يوضح أمرين:

الأمر الأول: أن للأزلية عند أرسطو معنيين: أولهما أنها نوع من الاستمرارية في الأشياء المتحركة أزليًا، كالسماء الأولى والأفلاك. وثانيهما أنها عبارة عن اللازمنية في الأشياء التي لا تتحرك فقط، كالمحرك الذي لا يتحرك، والعقول المفارقة، ومن حيث كونها موجودة أبدًا - خارجة عن الزمان ومن ثم لا يؤثر فيها، فالزمان إذا صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد، أو الأشياء المتحركة حركة أزلية أي دائمة كالأجرام السماوية.[٤٦] فقد اعتبر الموجود بمعنى الموجود في الزمان، واعتبر الواحد غير موجود في الزمان فقال عنه إنه شئ آخر).

ولكن يمكن القول بأن هذا ازدواج في الوجود فليس ما لا يوجد في الزمان بغير موجود، بل أنه موجود في اللازمان، أو فيما يمكن أن نطلق عليها (السرمدية الثابتة) أو (الآن الثابت) إذا ما كان معنى (الآن) هو الحضور.

الأمر الثاني: يبقى إشكال معلق اختلف في تفسيره شراح أرسطو ألا وهو هل تعتبر الأمور التي بالقوة ذات وجود أم لا؟

يوجد من بين شراح أرسطو من جعل الأمور التي (بالقوة) موجودات، وإن كان وجودها وجودا ناقصًا: ومن شراحه من جعلها غير موجودة على الإطلاق. ويجب هنا أن أشير إلى أن هذا الإشكال سوف تكون له أهميته عند التعرض لتصور الزمان عند مفكري الإسلام بعامة، وعند ابن سينا بخاصة. إلا أنه تجب الإشارة في هذا الصدد إلى معنى الممكن عند أرسطو، فقد قال في كتاب التحليلات الأولى: (أن الممكن هو الذى ليس باضطراري، ومتى وضع أنه موجود لم يعرض من ذلك محال إن الممكن يقال على ضربين:

---

[٤٦] د. حسن جراى/ الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي/ بحث في مجلة تصدرها جامعة الفاتح بليبيا العدد الأول ص٧١ - ٧٢.

الضرب الأول: ما كان على الأكثر، والضرب الآخر: هو الذى يمكن فيه أن يكون وألا يكون[٤٧]).

من ذلك يتبين أن الممكن يمكن أن يطلق على ما هو موجود ولكن وجوده ليس ضرورة، ولا يلزم عن افتراض عدمه استحالة منطقية، كما يمكن أن يطلق على ما ليس بموجود بالفعل ولكنه موجود بالقوة.[٤٨]

تعقيب:

مما سبق يتضح:

١- أن إثارة زينون الأيلي للحجج النافية للحركة هى التى أدت بأرسطو إلى وضع نظرياته فى الزمان محاولاً إثبات وجوده من قبل اعتباره لاحقًا للحركة. فالزمان يعد الحركة ويقدرها كما تقدر الحركة الزمان.

٢- ويرى أرسطو أن وسيلة عد الزمان هى "الآن" الذى لا يدخل فى الزمان ولا انتفت اتصالية الزمان، لذلك جعله يعد الزمان بالوهم من قبل أنه قائم فى النفس الناطقة لأن "الآن" ليس فيه حركة ولا سكون.

٣- ومن هنا يظهر البعد الذاتى للزمان. فلما كان الزمان عددا للحركة ومقياسًا لها، فإنه لا وجود لمقياس بدون النفس القائمة وأعنى النفس الناطقة. لذلك أجاب أرسطو على التساؤل الأول السابق وهو: (هل يوجد الزمان مفارقًا للنفس القائمة له؟) يجّيب بقوله: (إنّ الزمان لا يوجد بدون الحركة، من طرفى وجود الزمان، وإن كان هذا الطرف لا ينفي كون الزمان مفارقًا للنفس لأنه لا يدخل فى النفس الناطقة إلا من قبل كونه معدودًا، وليس من قبل كونه لاحقًا للحركة فى صيرورته

---

[٤٧] منطق أرسطو حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ص ١٤٢ جـ١ القاهرة سنة ١٩٤٨ من كتاب التحليلات الأولى نقل تذارى.

[٤٨] أرسطو مقالة اللام من كتاب "ما بعد الطبيعة" ونشر عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٤ من النص/ بيروت سنة ١٩٧٨/ نطبعة الثانية.

المستمرة فيصبح وجود الزمان للنفس فقط من قبل كون الآن فيها مميزًا للمتقدم والمتأخر من الحركة.

٤- ومن ثم يكون أرسطو قد أنقذ موضوعية الزمان، بجعله لاحقًا للحركة، وإن لم يغفل أهمية البعد الذاتي له فخالف بذلك أفلاطون الذى رأى أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية، فربط الأخير الزمان بالنفس على العكس من تلميذه أرسطو الذى جعل الزمان ألصق بالطبيعة منه بما وراء الطبيعة.

٥- ولما كان الزمان متصلاً ولاحقًا بالحركة الدائرية الأزلية الأبدية فإنه عند أرسطو قديم. وإذا ما تصورنا الزمان معلولاً، فإنما تكون علته قائمة في أمرين:

أحدهما: الديمومة التى تكون للزمان باعتباره لاحقًا للحركة من أثر تحريك المحرك الأول. ومن هنا تكون ديمومته فى ثبات الأزلية الأبدية اللامتناهية.

الأمر الثاني: كونه عدد الحركة يجعل منه علة بالعرض للمتغيرات فمن خلاله تحدث الحركة من كون وفساد وهو من هذه الوجهة يعتبر معلولاً للحركة التى هى مصدر التغير وعلته الحقيقية.

فالأبدية بهذا المعنى مزدوجة:

إحداهما أبدية الزمان فى ذاته وتحوى الموجودات الزمنية الخاضعة للكون والفساد.

والأخرى لا زمنية تشتمل على المحرك الأول والعقول المفارقة للحركة. والسؤال هنا: ما مدى تأثر ابن سينا فى تصوره للزمان بأرسطو؟

الفصل الرابع

"الأزلية للواحد والزمان للإنسان"

أفلوطين

١- بين الأزلية والزمان:

قبل أفلوطين تعريف أفلاطون للزمان بأنه صورة للأزلية.

أخذ عن أفلاطون أيضًا نهجه الثنائي في فلسفته، فبصدد الزمان ذهب أفلوطين إلى أن تعلق الأزلية بالجوهر العقلي الإلهي يناظر تعلق الزمان بعالم الأفلاك والعالم السفلي.[١]

وكما تتعلق الأزلية بالموجودات العقلية يتعلق الزمان بالموجودات الحسية. وإن اقترن الزمان بالحركة فإن الأزلية تقترن بالسكون، ولا نعني بالسكون غياب الحركة بمفهومها الحسي وإنما نعني بالسكون السرمدية التي تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي.[٢]

ولا تقتضي الأزلية السكون فحسب، وإنما تقتضي الوحدة كذلك حتى لا يصبح ذلك السكون كذلك الذي يتخلل الفترات بين حركة وأخرى.[٣]

هكذا نستطيع أن نصف الحقيقة الإلهية بالأزلية والأبدية، وبحياة لا تتغير ولا تتحول. وهذا ما نعنيه بالسرمدية، وهكذا تحيى الحقيقة الإلهية وجودًا ثابتًا لم ولن يتغير، وإنما تحيى في السرمدية ومن ثم يمكن تعريف السرمدية، بأنها حياة كلية مطلقة تامة لا آنات فيها، ولا فترات وأنها تتعلق فقط بالموجود الحق منبثقة منه كامنة فيه.[٤]

---

[1] Plotinus: The Third Ennead – Translated by Stephen Macknna and philip Lee Warner p. 96.

[٢] المصدر السابق ص٩٨.

[٣] المصدر السابق ص٩٩.

[٤] المصدر السابق ص٩٩ – ١٠٠.

أما الموجودات الجزئية فإنها فى عملية استزادة مستمرة خلال سير الزمان، من ثم فإنها تفقد وجودها ذلك لأن الوجود ليس صفة ذاتية لها ما دامت تحيى فى صيرورة واستحالة، وإنما يلازم الوجود هذه الكائنات من لحظة كونها إلى لحظة فسادها أنها تسرع الخطى تجاه المستقبل، وتخشى الراحة، محاولة السعى إلى الخلود، سواء بالعمل أو الإنجاب أو بالوجود الحق، ومن ثم كانت الدورة العليا للموجودات حركة دائبة تسعى إلى السرمدية من خلال المستقبلية.(٥)

أما الواحد.فعلى العكس، لا يسعى إلى شئ لأنه مستحوذ على كل شئ، فلا زمان مستقبل بالنسبة له لأنه لا شئ خارجه، إنّ وجوده الحق هو السرمدية لأن السرمدية تعنى الدوام. إن القدم صفة ذات لله.

Eternity proves investigation to be identical with God.

أو بالأحرى أنه الإله متجليًا.

It mau fitly be described as God made Manifest.

لأن الإله يعلن عن نفسه أنه الوجود بلا تغير، إذ أنه الحى دائمًا، ولما لم يكن فى السرمدية ماضى ولا مستقبل فإنها لا تفقد بنيان جوهرها(٦).

إنّ الخير كل الخير، والجمال كل الجمال، والبقاء كل البقاء إنما يتركز فى الواحد، عنه ينبثق ولا يزول، ومن ثم قال أفلاطون كلمة حق:

إنّ الأزلية تستقر فى الأحدية Eternity stable in Unity أى أن السرمدية لا تفارق الواحد باعتباره الموجود الحق الذى لا تجرى عليه الحوادث. إنّ السرمدية هى التجلى الفعلى للحياة الدائمة لله.

فإن بحثنا عن الوجود الحق، أو عن الموجود الذى يعد الوجود صفة ذات له فإننا سنصل إلى موضوع بحثنا عن السرمدية.

غير أن ألفاظًا مثل "دائمًا، أبدًا"، أحيانًا قد تفيد تصورًا زائفًا بالنسبة للواحد، ومن ثم يفضل ألا يضفى عليه أية صفة.

---

(٥) المصدر السابق ص١٠١.

(٦) المصدر السابق ص١٠١ – ١٠٢.

We might perhaps prefer to speak of "Being" without any attribute.

لا فرق إذن بين الوجود والدوام، إلا إنْ صح أن يكون هناك فرق بين الفيلسوف، والفيلسوف الحق. من ثم فإن قولنا الموجود الدائم يعبر عن تحصيل حاصل لأننا لا نعني "بالموجود الدائم" قولاً غير قولنا "الموجود ولا تخضع السرمدية للقياس. لأن الشئ المقيس هو الذى يخضع لكم والتجزئة إلى أجزاء وآنات وليست السرمدية كذلك.[٧]

نقد أفلوطين للمفهوم الأرسطى للزمان – كيف نشأ الزمان بين الأزلية والزمان؟

٢– نقد المفهوم الأرسطى للزمان:

من الحكماء السابقين من قرن بين الزمان والحركة، أى أن الزمان لا يدرك إلا من خلال جسم يتحرك، بذلك يقترن الزمان بالتغير كأنه لن يدرك أن توقفت الحركة أو من خلال السكون.[٨]

فإن قصد بالحركة مدار الفلك، فإنه ليس متماثلاً بين مختلف الأفلاك، بل أنه يتفاوت في الكواكب الواحد في ذهابه عنه في إيابه، وإن قصد بها حركة أجسام في عالمنا، فهذه بدورها متباينة في سرعاتها، من ثم فلن تصلح أن تكون مقياسًا لزمان آناته متماثلة. وإلا لكان عندنا أزمنة متباينة لا زمانًا واحدًا. أو بالأحرى لن يتوفر لدينا معيار واحد لقياس الزمان.[٩]

ومن ناحية أخرى فإن مدار الفلك يطرح لنا تصور المكان لا الزمان، أما عدد دوراته فيوحي بفكرة العدد (دورة واحدة أو اثنتان أو ثلاثة إلخ) لا شئ إذن عن الزمان يطلعنا عليه مدار الفلك.[١٠]

---

[٧] المصدر السابق من ص١٠٣ إلى ص١٠٥.

[٨] المصدر السابق ص١٠٥ – ١٠٦.

[٩] المصدر السابق ص١٠٦ – ١٠٧.

[١٠] المصدر السابق ص١٠٧.

وليس الزمان لاحقًا على الحركة إذ هو مستقل عنها، بل إنْ امتداد الحركة. انما يتم من خلال الزمان.

ولا يقاس الزمان على سائر المعايير أو المقاييس، فلا يقال أنه للمتحركات كالأعداد للمعدودات، أو كالموازين للموزونات، ذلك أنه يمكن تجريد الأعداد عن المعدودات والموازين مستقلة مفارقة خارجة عن الأجسام الموزونة وليس كذلك الزمان لأنه ليس مفارقًا للحركة، إذ الحركات إنما يقاس تتابعها من خلال الزمان لا بالزمان. وإن كان لابد من مقياس الحركات فكيف يمكن عدها وهى متناهية بزمان لا متناه، وإن انتزعنا قطاعًا من الزمان نقيس به الحركات لكان معنى هذا أن الزمان سابق على الحركة لا لاحق عليها.

فإن طرح السؤال: هل الزمان سابق على الحركة أم لاحق عليها أو هو مصاحب لها؟

فإن الرد: هذا التتابع بين السابق والمصاحب واللاحق إنما يعبر عن نظام يجرى فى زمان، من ثم فإن تعريفنا للزمان أنه تتبع حركة تجرى فى زمان.
Time is a sequence upon movement in time[11].

فإن كانت هذه الحركات مدار ذلك، فإن هذا المدار يحتل قدرا من الزمان، أى أن الحركة تظهر الزمان وتدل عليه، فإن أردنا أن ندرك الزمان ذاته، فذلك من خلال شئ آخر أولى سابق وفق نظام محكم، فليس الزمان مقياس الحركة، ولكنه شئ مقيس بالحركة، ومن الخطأ تعريفه كشئ مصاحب عرضًا للحركة. إننا بذلك نكون قد قلبنا حقائق الأشياء، حقيقة أنه (أى أرسطو) لم يقصد إلى ذلك. ولكننا لا نستطيع أن نفهم نظام الكون من خلال تفسيره، أما أنه قد قلب حقائق الأشياء حين أطلق لفظ "مقياس" على شئ فى حقيقته مقيس.[12]

وإنه لمن غريب المفارقات أن نجعل من تتابع المتقدم والمتأخر الحادث فى متحركات عالمنا دليلاً على الزمان، بينما نتجاهل الحركة الحقيقية، حركة النفس

---

(11) المصدر السابق ص١١٢.

(12) المصدر السابق ص١١٢.

التى بدورها لها متقدم ومتأخر، وكيف نعترف بالتتابع فى حركة لا نفس لها ولا حياة منها ونقرنها بالزمان متجاهلين، حقيقة الزمان فى حركة منها استمدت الحركات الأخرى وجودها بمحاكاتها.

٣- كيف نشأ الزمان؟

على أى حال إنّ غرضنا أن نعرف ما هو الزمان لا أن نفند تعريفًا خاطئًا له. لفهم الزمان لابد من العود إلى الأزلية، حيث اللانهائية التى لا تعرف الاضطراب ولا الكثرة وإنما تقدم فى الوحدة. إنّ الزمان وإن لم يوجد للكائنات الأزلية، فإنه قد انبثق عن الأزلية، كما انبثقت المادة وعالم الكثرة عن النفس الكلية.

إنّ النفس الكلية كى تخرج الكون إلى حيز الوجود طرحت الأزلية جانبًا، وتدثرت بالزمان.

To bring this kosmos into being,the soul first laid deside its eternity and clothed itself with time(13).

فكان أن تتابعت الموجودات خلال الزمان، كما لو أن "مهمازا" أثار النفس الكلية ففجر الطاقة الكامنة فيها، وانتقلت من طور كانت تحيى فيه فى الأزلية إلى طور انبثقت فيه الموجودات فى تتابع مستمر.

وهكذا اقترن الزمان بتنوع الحياة إذا قورنت بالحياة فى الأزلية، حيث السكون والكمال والتمام والثبات والدوام، فما الزمان إلا حياة النفس فى حركتها حين تجاوزت مرحلة من الفعل أو التجربة إلى مرحلة أخرى.

Time is the life of the soul in movement as it passes from one stage of act or experience to another(14).

ففى مقابل الأزلية فى العالم العلوى زمان فى عالم المادة، وفى مقابل النفس الكلية موجودات جزئية وفى مقابل الوحدة كثرة، بهذا المعنى يمكن أن يكون الزمان صورة متحركة للأزلية. وكما أن الأزلية ليست شيئًا خارجًا عن موجودات العالم العلوى فكذلك الزمان ليس شيئًا خارج المتحركات فى العالم

---

(١٣) المصدر السابق ص١١٣.

(١٤) المصدر السابق ص١١٤

المادى، وكما أن القدم صفة ذات لله، فكذلك الزمان صفة كامنة فـى النفس الكلية وعنها انبثق[١٥].

لنتصـور النفـس وقـد عـادت وانسحبت مـن مجـرى الحيـاة ومـن نشـاطها اللانهائى فيما تولده مـن موجـودات، لنتصورهـا وقد خلـدت إلى سكونها فـى العالم العلوى، عالم الأزلية، أنها إذا انسحبت عائدة إلى الوحدة مخلفة الكثرة، لقد عـادت إلى الأزلية واختفى الزمان، ذلك أن الزمان إنما ملتمس فى ميل النفس إلى إنجـاب العالم المحسوس المتمثل فى الكون والزمان. من ذلك النشاط للنفس انبثـق الكـون، أما النشاط نفسه فهو الزمان، وأما محتوى النشاط فهو الكون.

The soul begot at once the universe and time in that activity of the soul this universe sprang into being, the activity is time, the universe is a content of time[16].

تعقيب:

اتهم أفلوطين أرسطو بأنه قلب حقائق الأشياء حين جعل من الزمان مقياسًـا للحركة لاحقًا عليها، والواقع أن هذا الاتهام "قلـب حقـائق الأشياء" يعبر عـن حقيقة اختلاف النسق الفكرى لدى كل من الفيلسوفين.

أما أرسطو، ففى مجـال الوجـود، انتقل من المتحرك إلى المحـرك الأول، وفى مجال المعرفة من المحسوس إلى المعقول، وفى مجال موضوعنـا "الزمـان" مـن الحركة الحسية إلى الزمان مقياسها ثم من الزمان إلى الأزلية. ذلك اتجاه فـى التفكير يعد فى نظر أصحاب النزعة الميتافيزيقية كأفلوطين، قلبًا لحقائق الأشياء. ذلك أن مـا هو أدنى لا يفسر ما هو أعلى بـل العكـس، من ثـم فإن التفسير ينبغـى أن يكـون وفـق منهج هـابط من الواحـد مبدأ الوجـود إلى العقـل، ومنـه إلى النفـس وعنـها انبثـق الوجود المادى والزمان. يفسر الزمان إذن فى بعد لاحق عليه، أعنـى العـالم المـادى وحركة المتحركات فيه.

---

(١٥) المصدر السابق ص٢١٤.

(١٦) المصدر السابق ص١١٥.

وليست الأزلية امتدادًا لا نهائيًا للزمان فتكون بذلك لاحقة عليه، وإنما الأزلية مقترنة بالعالم العلوى السابق، على العالم المادى المقترن بالزمان.

ومن ثم كان رضا أفلوطين عن تفسير أفلاطون للزمان بأنه صورة الأزلية بذلك تكون أسبق من الزمان، وسخطه على تفسير أرسطو ذلك أن ما هو أسمى لا يفسر في ضوء ما هو أدنى، كما أنه لا يستدل على العلة بالمعلول. إن ذلك من وجهة نظر أفلوطين "قلب لحقائق الأشياء".

وبعد. فأى الموقفين تبنى ابن سينا: تفسير الأزلية فى ضوء الزمان أم تفسير الزمان فى ضوء الأزلية؟

الباب الثانى

الزمان فى القرآن

"وإنّ يومًا عند ربك كألف سنة مما تعدون"[1]

هل يقترن الزمان بالفلك؟ الدلالات القرآنية للألفاظ الزمانية – اليوم الإلهي - الأمر الإلهي – القرآن والتاريخ.

يلاحظ بادئ ذي بدء، أنه مع ثراء القرآن الكريم بالمصطلحات والمواقف الدالة على الزمان، فإن لفظ "الزمان" أو "الزمن" لم يرد في القرآن. كذلك الأمر بالنسبة للفظ زماني آخر متعلق بالإنسان، ألا وهو "التاريخ" مع كثرة ما ورد في القرآن عن قصص الأنبياء، فإن لفظ "التاريخ" بدوره لم يرد في القرآن. ولا شك أن غياب هذين المصطلحين يثير تساؤلاً، غير أنه لن نستطيع أن نلتمس الإجابة على ذلك إلا بعد تتبع ما يدل على الزمان في القرآن، سواء بمعناه المجرد أو بالنسبة للإنسان.

فإذا طرحنا هذين التساؤلين إلى حين. فإن الأسئلة الأخرى التي ترد هي على النحو الآتي:

١- هل أشار القرآن الكريم إلى معنى الزمان؟ وهل هو المفهوم التقليدي المعروف لدى الفلاسفة المقترن بحركة الفلك؟

٢- ما صلة الزمان بالنفس العادة للزمان؟

٣- هل الزمان ذاتي أم موضوعي؟

٤- ما صلة الزمان بالأزلية، وبخاصة بعد ورود لفظين يدلان عليها كالسرمدية، والأولية فضلاً عن الأبدية والبقاء والخلود؟

أن هذه التساؤلات لا تعني بحال ما أننا نفترض أن القرآن كتاب في الفلسفة، ولكن الزمان يقترن بمعان ميتافيزيقية متعلقة بعالمي الغيب والشهادة، ومن ثم لابد أن يكون قد تعرض لها الكتاب الكريم. فموضوعات كالخلق والأمر: الأول في ستة أيام، والثاني واحدة كلمح بالبصر،

---

[1] سورة الحج آية رقم ٤٧.

لابد أن تشير إلى دلالات زمانية، ثم أن من أسمائه تعالى: الأول والآخر. والدلالة الزمانية فيهما واضحة، فضلا عن ألفاظ أخرى كالخلود والبقاء والأبد، وهى ألفاظ بطبيعتها زمنية، بل لقد أشار الكتاب الكريم إلى الفلك وقرنه بتعلم عدد السنين والحساب.

كل ذلك وغيره مما يجعل الباحث يجبر على التنقيب عن الزمان فى القرآن مع التسليم بأنه ليس كتابًا فى الفلسفة.

١- هل يقترن الزمان بالفلك؟

قال تعالى: "هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورًا، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب". (سورة يونس آية رقم ٥).

الليل والنهار

قال تعالى: "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل، وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب، وكل شئ فصلناه تفصيلاً". (سورة الإسراء آية رقم ١٢).

"إنّ فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب". (سورة آل عمران آية رقم ١٩).

تشير هذه الآيات إلى أن

١- نسبة الفعل إلى الله وذلك أمر متكرر فى القرآن للدلالة على أنه الفاعل الأوحد فى الكون وأنه لا شئ فى الكون من فعل الطبيعة، ذلك اللفظ الذى لم يرد إطلاقًا فى القرآن.

٢-هذه الظواهر الكونية فضلاً عما تعود به من نفع على الإنسان فى دنياه فإنها آيات تدعوه إلى الاتعاظ والاعتبار لتصلح له أمر دينه وآخرته.

هذان المعنيان لا تشير إليهما أبحاث الفلاسفة والعلماء القدامى والمحدثين - بصدد الزمان مباشرة. فإذا ما تجاوزناهما إلى ما يمكن أن نستقيه من تصور القرآن للزمان نجد ما يأتى:

١ - إن تعاقب الليل والنهار، وقد ورد تارة بلفظ "اختلاف" (سورة البقرة آية رقم ١٦٤)، وتارة بلفظ "يغشى" (سورة الأعراف آية رقم ٥٤)، يشير إلى ما يأتى:

أ - اختلاف الليل والنهار فى (الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان)[٢].

ب- إنّ هذا الاختلاف دليل التفسير، وإن هذا التغير لصالح الإنسان "قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدًا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون" (سورة القصص آية رقم ٧٢).

فدل على أن الوجه فى كون الليل والنهار نعمتين تتعاقبان أن المرء فى حاجة إلى الليل كى يستريح بعد تعب وإلى النهار للسعى فى الأرض ولو كان الليل أو النهار سرمدًا[٣] لما أمكن للإنسان أن يميز بين الأمور لأنه ما كان ليدرك الزمان، فقرن بين الاختلاف وإدراك الزمان[٤].

وفى ذلك إشارة إلى العنصر الذاتى فى الزمان فليس مجرد التعاقب هو الدال على الزمان، وإنما الاختلاف الذى يشير إلى إدراك الزمن فليس الزمان مجرد حركة الفلك، بل لابد من طرف آخر لإدراكه ألا وهو الذات الإنسانية العالمة المقدرة لعدد السنين والحساب.

٢- ألفاظ زمانية محددة ودلالاتها القرآنية

الليل - النهار - الشهر - السنة - القرن

ورد لفظ "الليل قبل النهار" حوالى ثمان وأربعين مرة، وقد حاول المفسرون تفسير ذلك، فذهب بعضهم إلى أن (الليل يشبه الموت والنهار يشبه الحياة، ولما كان الإنسان حال العدم أشبه بالميت ثم انتقل إلى الحياة التى هى أشبه بالنهار، كان

---

[٢] فخر الدين الرازى - التفسير الكبير - ص٦٧ جـ٢

[٣] المصدر السابق ص٤٥٥ إلى ص٤٥٦ جـ٦، الخازن - باب التأويل فى معانى التنزيل - ص٤١١ جـ٣.

[٤] فخر الدين الرازى - التفسير الكبير - ص٤٥٥ جـ٦.

الليل سابقا على النهار، أو أن العالم كان ظلمة ثم خلق الله الشمس فكان النهار، فدل ذلك على أن الظلمة تسبق النور).[٥]

ولا نجد في هذين التأويلين إلا تعسفا: فذكر القرآن الليل سابقا على النهار انما كان لتحديد التقويم الإسلامي الذى يبدأ فيه اليوم بمبدأ الليل (لحظة الغروب) تماما كما تتعدد الشهور والسنين بالتقويم القمرى دون الشمس "ويسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج .." (سورة البقرة آية رقم ١٨٩).

"هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب" (سورة يونس آية رقم٥). فالقمر دون الشمس هو الذى حدده القرآن ميقاتا إسلاميا، ولو ورد النهار قبل الليل لكان ينبغى – اتساقا مع ذلك – أن يكون التقويم شمسيا.

الشهر:

قال تعالى: "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله، يوم خلق السموٰت والأرض" (سورة التوبة آية رقم ٣٦).

هذه شهور السنة القمرية التى هى مبنية على سير القمر فى المنازل.[٦]

هكذا فإن الشهر يتحدد بالأهلة كما تتحدد الأيام بتعاقب الليل والنهار، وهذه الأشهر القمرية هى التى تتحدد بها مواقيت العباد والمعاملات بين الناس لذلك فهى قانون فلكى ثابت سخره الله بأمره لتحقيق مصالح عباده.

السنة

كما تعاقب الليل والنهار، فتكونت الأيام، وكما تعاقبت الأيام فتكونت الشهور، فإنه بتعاقب الشهور تتكون السنة والآية المذكورة فى الفقرة السابقة تشير إلى تكوين السنة القمرية.

---

[٥] فحر الدين الرازى – التفسير الكبير – ص٨٣ جـ٧.

[٦] الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل – ص٢٢٠ جـ٢، النسفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل – ص٢٢٠ جـ٢.

"إن السنة عند العرب عبارة عن اثنى عشر شهرا من الشهور القمرية" (سورة التوبة آية رقم ٣٦).

وقد ورد فى القرآن لفظ "السنين" ليدل على معان غير زمنية، فالسنون فى كلام العرب الجدوب.[٧] "ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون" (سورة الأعراف آية رقم ١٣٠).

القرن

قال تعالى: "ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا، وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنًا آخرين" (سورة الأنعام آية رقم ٦).

القرن أمة من الناس وأهل كل زمان قرن، سموا بذلك لاقترانهم فى الوجود فى ذلك الزمان، وقيل سمى قرنًا لأنه زمان بزمان وأمة وبأمة، واختلفوا فى مقدار القرن فقيل ثمانون سنة، وقيل ستون سنة. وقيل أربعون سنة، وقيل مائة سنة وهو الأصح.[٨]

كل ما سبق يوضح الجانب الموضوعى للزمان الفلكى فى القرآن، على اعتبار أنه يتكون من الليل والنهار والشهور والسنين والقرون. وهى أقسام حددها الله تعالى لبنى الإنسان، كى تسير بها مصالح الدنيا ومصالح الدين.

٣- ألفاظ زمانية غير محددة ودلالاتها القرآنية

الأجل والأجل المسمى

أ - الأجل

قال تعالى: "ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون" (سورة الأعراف آية رقم ٣٤).

---

[٧] الرازى – ص٢٨٦ جـ٤.

[٨] الإمام الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل – ص٤ جـ٢.

من الملاحظ أن الرازى فى تفسير هذه الآية يرجح أن معنى "الأجل" هو الوقت المحدد لنهاية الشئ.[9] كما ورد لفظ "أجل" بمعنى الموت.[10] وقد ورد لفظ "الأجل" ليشير إلى نهاية الدنيا (إلى يوم القيامة) وذلك فى قوله تعالى: "وما نؤخره إلا لأجل معدود" (سورة هود آية رقم ١٠٤)[11].

ب- الأجل المسمى

إنَّ الأجل المسمى قد ورد فى آيات الكتاب الكريم للتأكيد على موت الفرد وموعد حسابه[12]. أو للتأكيد على أن الله تعالى قد حدد يوم القيامة تحديدًا مؤكدًا.[13] أو ورد لتأكيد أن الشمس والقمر يجريان إلى وقت محدد وغاية محدودة يتوقفان عندها، وهو وقت فناء الدنيا.[14]

والمعنى المشترك بين المعانى السابقة هو التأكيد على وقت نهاية الشئ تأكيدًا قاطعًا.

الفرق بين الأجل والأجل المسمى

يتضح مما سبق أن المفسرين قد اختلفوا فى الفرق بين الأجل والأجل المسمى[15]، ويفرق المتكلمون بين ما أسموه الأجل المخروم والأجل المسمى، ودليلهم النقلى .. سورة الكهف آية رقم ٧٤ ورقم ٨٠.

---

[9] فخر الرازى – التفسير الكبير – ص٢٨ جـ٤. الإمام الخازن والنسفى ص٨٥ جـ٢ فى تفسير نفس الآية.

[10] سورة الأعراف آية رقم ١٣٥ ورقم ١٨٥.

[11] فخر الرازى – التفسير الكبير – ص٩٠ جـ٥.

[12] سورة طه آية رقم ١٢٩. فخر الرازى – التفسير الكبير – ص٨٢ جـ٦.

[13] سورة النحل آية رقم ٦١. الإمام الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل. النسفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل ص١٢٠ جـ٣.

[14] سورة الرعد آية رقم ٢. الإمام الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل. النسفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل ص٤٩ جـ٣. الإمام الرازى – التفسير الكبير ص١٧٧ جـ٥.

[15] الشوكانى – فتح القدير – مجلد ٢ ص٩٩.

ودليلهم العقلي:

١- لو أن طاغية أهلك آلافًا من الرجال والنساء والأطفال، لا يعقل أنهم كانوا سيموتون جميعًا في ذلك اليوم لو لم يهلكهم الطاغية.[١٦]

٢- لا يعقل أن تموت كل هذه الأنعام التي تذبح يوم النحر لو لم يذبحها المسلمون.

الحين

إذا كان المفسرون قد اتفقوا على أن لفظ "حين" قد ورد في القرآن الكريم على أنه اسم للزمان، إلا أنهم اختلفوا في تحديد معناه[١٧]، فقد ورد بثلاثة معان:

أولها: هو كونه الحد من الزمان الذي ينقطع عنده فعل ما، ويكون في هذه الحالة مسبوقًا بالأداة "إلى" أو الأداة "حتى"[١٨].

فلا يرجع على الفعل الذي يسبقه بل يكون في ذاته حدا لنهاية هذا الفعل[١٩].

الآن الذي هو حد الزمان

ثانيها: ورد على أنه ظرف زمان يصاحب وقوع فعل من الأفعال[٢٠].

ثالثها: هو كونه فترة زمنية غير مقدرة في ذاتها.[٢١]

إلا أنه تجب الإشارة إلى (سورة الإنسان آية رقم ١) إذ أن اختلاف المفسرين كان على مدة الحين[٢٢] الذي لم يكن فيه الإنسان شيئا مذكورا ولم يحدد أي منهم تعلق الحين بالدهر.

---

[١٦] فخر الدين الرازي – التفسير الكبير – ص٩ جـ٤.

[١٧] المصدر السابق ص٣٠٨ – ٣٠٩ جـ٤.

[١٨] سورة البقرة آية رقم ٣٦.

[١٩] سورة يوسف آية رقم ٣٥. الرازي – التفسير الكبير – ص١٤٧ جـ٥. الخازن – باب التأويل في معاني التنزيل – ص١٨ جـ٣. سورة الأعراف آية رقم ٥٤.

[٢٠] سورة البقرة آية رقم ١٧٧.

[٢١] سورة إبراهيم آية رقم ٢٥. فخر الدين الرازي – التفسير الكبير – ص٢٣٦ جـ٥.

ويبقى السؤال: هل تعتبر المدة السابقة على نفخ الروح في آدم عليه السلام خارجة عن نطاق ما نفهمه بعقولنا البشرية المحدودة عن الزمان أم أن (الدهر هو الزمان).

الوقت

(الوقت كما يعرفه صاحب اللسان فعبارة عن "مقدار من الزمان"). وقد استعمل سيبويه لفظ "الوقت" في المكان تشبيها بالوقت في الزمان لأنه مقدار مثله.[٢٣]

ومن الملاحظ أن ورود مشتقات لفظ "الوقت" في آيات القرآن كان للدلالة على الزمان المقدر بمواعيد محددة دون تحديد مدة زمنية لها في ذاتها.

يلاحظ أنها قد دلت على الزمان والمكان، إذ دلت على الأوقات المحددة باعتبار أن الناس يستعينون بها في أداء العبادات.[٢٤]

قد ورد أيضا للدلالة على يوم القيامة أي يوم نهاية الدنيا.[٢٥] كما ورد للدلالة على يوم الحساب.[٢٦]

وفي كلتا الحالتين يعبر لفظ "وقت" بمشتقاته عن حد الزمن عند الله تعالى وهو غير الوقت المعلوم للإنسان.

---

[٢٢] الرازي – التفسير الكبير – ص٢٧٢ جـ٨. النسفي – مدارك التنزيل وحقائق التأويل –، والخازن – باب التأويل في معان التنزيل – ص٣٣٨ جـ٤.

[٢٣] ابن منظور – لسان العرب – مادة وقت.

[٢٤] سورة البقرة آية رقم ١٨٩. الرازي – التفسير الكبير – ص١٤٩ جـ٢ وص١٥١ جـ٢.
سورة النساء آية رقم ١٠٣. الإمام الخازن – باب التأويل في معاني التنزيل – ص٣٩٣جـ١.
فخر الدين الرازي – التفسير الكبير – ص٣٠٧ جـ٣.

[٢٥] سورة الأعراف آية رقم ١٨٧. الخازن – التأويل في معاني التنزيل – ص١٥٤ جـ٢. سورة الحجر آية رقم ٣٧ ورقم ٣٨

[٢٦] سورة الدخان آية رقم ٤٠

أما الوقت عند الصوفية

فيعبر عنه ابن عربى أصدق تعبير بقوله: (الوقت عبارة عن الحالة فى زمان الحال، لا تعلق له بالماضى ولا بالمستقبل. فهو عبارة عن التقدير فى الأمر الذى لا يقبل وجود عين ما يقدر وهو الزمن، كما نقدر أو نفرض فى الشكل الكرى أولا أو وسطا أو نهاية. وهو فى نفسه وعينه لا يقبل الأولية بالفعل ولا الوسط ولا الآخر.

والوقت فرضى مقدر فى الزمان، ولما كان الزمان مستديرا كما خلقه الله فى ابتدائه، فهو كالأكر. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الزمان قد استدار كهيئة يوم خلقه الله، فذكر أن الله خلقه مستديرا. والأوقات فيه مقدرة)[٢٧].

ثم يربط ابن عربى بين اليوم والشهر والسنة وبين الوقت، فيقول: (فتبين لك يا أخى أن الليل والنهار واليوم والشهر والسنة، هى هذه المعبر عنها بالأوقات، وتدن إلى مسمى الساعات ودونها، وأن ذلك كله لا وجود له فى عينه، وأنه نسب وإضافات، وأن الموجود إنما هو عين الفلك والكواكب، لا عين الوقت الزمن. وأنها مقدرات فيها، أعنى الأوقات. ويتبين لك أن الزمان عبارة عن الأمر المتوهم الذى فرض بين هذه الأوقات.

فالوقت فرض متوهم فى عين وجوده. وهو الفلك والكواكب يقطع هذا الفلك وللمركب بالفرض المفروض فيه فى أمر متوهم لا وجود له يسمى الزمان. جعل الله الزمان ظرفا للكائنات المتميزات الداخلة تحت هذا الفلك المؤقت فيه المفروض فى عينه.

تعيين الأوقات ليقال: خلق كذا وظهر كذا فى وقت كذا، ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه تفصيلا[٢٨].

---

[٢٧] محيى الدين ابن عربي – الفتوحات المكية – السفر السادس ص٥٨.

[٢٨] المصدر السابق ص٥٨ – ٥٩.

والملاحظ هنا

١- أن ابن عربى ينكر وجود الزمان باعتباره أمرا موضوعيا خارجا عن الذات الإنسانية.

٢- أنه يربط بين الوقت وبين الحالة النفسية، باعتبار أن الوقت لا يتعلق بالماضى أو المستقبل، لأن الماضى لا وجود له فى الحقيقة لأنه قد مضى. وكذلك المستقبل باعتباره لم يأت بعد.

٣- فالوقت عنده بهذا المعنى هو (حضور) فى الذات الإنسانية بحسب الحالة التى تكون عليها تلك الذات.

٤- ويفصل ابن عربى الوقت عن الزمان الفلكى، فالزمان عنده لا وجود له، فالموجود الحقيقى هو كواكب تدور فينتج عنها ما نسميه أياما وشهورا وسنين.

٥- فلا يكون الزمان بهذا المعنى سوى أمر تتوهمه النفس الإنسانية المخلوقة.

٦- وما الوقت إلا جزء من هذا الوهم المسمى بالزمان غير المتحقق بالفعل. أى أنه (الآن) بمعنى (الحضور فى الذات).

الساعة

هل لفظ "ساعة"، يعبر عن جزء من أربعة وعشرين جزءا من اليوم فى القرآن؟ إن لفظ "ساعة" ورد ليشير إلى البرهنة واللحظة، وليشير إلى موعد الحساب ومدته التى قد تطول أو تقصر تبعا لنسبة شعور المحاسبين فى يوم القيامة إلى قيمة لبثهم فى الحياة الدنيا.[٢٩] فهى مدة غير معلومة القدر شأنها فى ذلك شأن المدة والأمد والأجل والحين والوقت.

---

[٢٩] سورة يونس آية رقم ٤٥. سورة الروم آية رقم ٥٥. الخازن - باب التأويل فى معانى التنزيل ص٢٩٥ جـ٥ الرازى - التفسير الكبير - ص٥٩٤ جـ٤ وص٥٣٥ جـ٦.

٤- اليوم

أ - اليوم بمعناه المعروف

اليوم في القرآن:

إذا كان صاحب اللسان يبدأ في تعريف اليوم بأنه اليوم المعروف ومقدار من طلوع الشمس إلى غروبها[٣٠]، فإن اليوم في القرآن يتخذ معاني أخرى استعرضها فيما يلي:

أ - اليوم بمعنى الآن أو الوقت.[٣١]

ب- اليوم بمعنى الحدث أو الواقعة.[٣٢]

جـ- اليوم ونسبية الزمان. قال تعالى: "أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه، قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم. قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك لنجعلك آية للناس، وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما، فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير"[٣٣] (سورة البقرة آية رقم ٢٥٩).

فهل يمكن القول بأن توقف الحياة، والشعور كان بالنسبة إليه توقفا للزمان؛ وقال تعالى: "وكذلك بعثناهم ليتسألوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما

---

[٣٠] ابن منظور - لسان العرب - مادة يوم.

[٣١] سورة المائدة آية رقم ٣. الإمام الخازن - باب التأويل في معاني التنزيل - ص٤٠ جـ١.

[٣٢] سورة إبراهيم رقم ٥. تفسير فخر الدين الرازي - تفسير الكبير ص٢١٩ جـ٥. الخازن - باب التأويل في معاني التنزيل - ص٧٠ جـ٣. النسفي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - ص٧٠ جـ٣.

[٣٣] تفسير الإمام الخازن - باب التأويل في معاني التنزيل - ص١٨٥ جـ١. النسفي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - ص١٨٥ جـ١.

أو بعض يوم"[٣٤] (سورة الكهف آية رقم ١٩). كما قال تعالى: "قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين. قالوا لبثنا يومًا أو بعض يوم. فاسأل العادين"[٣٥] (سورة المؤمنون آية رقم ١١٢ ورقم ١١٣ ورقم ١١٤).

من المواقف السابقة يتضح ما يأتي:

١- أن الذى أماته الله مائة عام ثم بعثه قد توقف الزمان بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى طعامه وشرابه توقفًا تامًا ولم يعلم بمدة لبثه ميتًا إلا من الله تعالى، في حين أن أهل الكهف قد اكتشفوا طول مدة نومهم عن طريق ما طرأ على أجسادهم من تغيرات، وإن لم يستطيعوا تقدير تلك المدة تقديرًا حقيقيًا، وبالنسبة لهم لم يتوقف الزمان بل توقف تقديرهم لمدته.

٢- هنا يتضح ارتباط الزمان بالتغير إلى جانب ارتباطه بالشعور الذى يمكن الإنسان من التعرف على امتداد التغير ومقداره.

٣- وما ورد في سورة "المؤمنون" يدل على نسبية الزمان من ناحية أن الكفار قد قدروا زمن الدنيا بأنه يوم أو بعض يوم في مقابل موقفهم في يوم القيامة وبذلك يمكن القول بأن طبيعة الزمان في الدنيا تختلف عن طبيعته في الآخرة بعد انقضاء الدنيا، كما تختلف عن طبيعته عبر مراحل إتمام الخلق، فما طبيعة ذلك الزمان الذى سبق اكتمال خلق الكون؟ وما طبيعة ذلك الزمان الذى يعيش فيه الإنسان عندما تقوم القيامة؟

ب- اليوم الإلهي المتعلق بالخلق

قال تعالى: "إنّ ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام" (سورة الأعراف آية رقم ٥٤) ما المقصود بأيام الخلق الستة[٣٦]؟ إن كل يوم من أيام

---

[٣٤] تفسير فخر الدين الرازى ص٤٧٤ جـ٥. الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل – ص١١٣ جـ٣. النسفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل – ص١١٣ جـ٣.

[٣٥] الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل – ص٣١٢ جـ٣. النسفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل – ص٣١٢ جـ٣.

الخلق يعادل عصرًا أو مرحلة من مراحل تكون الكون، تلك التي تستغرق آلاف السنين[٣٧].

والاختلاف بين المفسرين يثير سؤالاً: هل طبيعة زمان أيام الخلق هي نفس طبيعة أيام الدنيا؟

إنّ اختلاف المفسرين يوضح أن طبيعة الزمان قبل اكتمال الخلق تختلف كل الاختلاف عن طبيعته بعد اكتمال خلق الكون.[٣٨]

هذه الأيام إنما تدخل في نطاق (الدهر الإلهي) إذا ما كنا نعتبر زمان الدنيا هو ذلك الزمان الذي يتحدد بدورات الأفلاك. استنادًا إلى قوله تعالى: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا" (سورة الإنسان آية رقم ١).

جـ- يوم القيامة

قد ورد حوالي أربعمائة مرة في القرآن الكريم بأسماء تدل على صفاته. مثل يوم القيامة" (سورة البقرة آية رقم ٨٥). اليوم الآخر (سورة المائدة آية رقم ٦٩).

ما مدة ذلك اليوم؟

قال تعالى: "ويستعجلونك بالعذاب، ولن يخلف الله وعده وإن يومًا عند ربك كألف سنة مما تعدون" (سورة الحج آية رقم ٤٧).

وقال تعالى: "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون" (سورة السجدة آية رقم ٥).

وقال تعالى: "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" (سور المعارج آية رقم ٤)

---

[٣٦] فخر الرازي – التفسير الكبير – ص٢٢٥ – ٢٢٦. الإمام الخازن – باب التأويل في معاني التنزيل – ص٩٣ جـ٢.

[٣٧] موريس بوكاي –دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعرف الحديثة – دار المعارف لبنان سنة ١٩٧٧ الطبعة الرابعة من ص١٥٨ إلى ص١٦١.

[٣٨] سورة التوبة آية رقم ٣٦.

هل تقف الآيات عند مجرد معنى أنه كل ألف سنة أو خمسين ألف سنة فلكية، شمسية أو قمرية تعد يومًا إلهيًا؟ إن الانطباع لدى قارئ الآية يوحي إليه بمعنى أجل من هذا وإذا كان لا وجه لمقارنة الله بالإنسان، فإنه لا وجه كذلك بمقارنة اليوم الإلهي بسنين البشر، ولقد أدرك المفسرون ذلك، فذهبوا إلى أن يومًا إلهيًا من النعيم أو العذاب يماثل ألف سنة مما تعدون[٣٩]. أو أن يومًا من أيام الخلق، أو يوم القيامة ولكن ذلك في نظري غير كاف ولبيان ذلك أضع القضايا الآتية كافتراضات أو مسلمات:

١- أنه إذا كان الزمان معنى متوهمًا وأن الوجود الحق هو وجود المتميزات المتحركات، وأن تتابع حركتها هو الذى أوحى إلى الإنسان إدراك معنى الزمان، وإذا كان الزمان الإنسانى بهذا المعنى وثيق الصلة بالمتحركات، وهذه أجسام، فإن اللازمان الإلهى أو بالأحرى اليوم الإلهى، ما دام معنى الزمان غير لائق بالنسبة لله المتعالى على الزمان، لابد أن يكون مفارقًا متعاليًا.

٢- بهذا المعنى يصبح الفارق بين الزمان الإنسانى واليوم الإلهى فارقًا فى الطبيعة لا فى الدرجة بينما اعتبار اليوم الإلهى مجرد ألف سنة بشرية يجعل اليوم الإلهى زمانيًا.

٣- الذى يؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن عربى: (أن الدهر بالنسبة لله كالزمان بالنسبة للإنسان) وفى تعريفات الجرجانى: (الدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد[٤٠]). هذا التعريف يشير إلى المعانى الآتية:

أ – أن لا ماضى ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة لله، وإنما هو آن دائم يتحد فيه الأزل بالأبد.

---

[٣٩] الرازى – التفسير الكبير – ص١٦٦ جـ٦. الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل – ص٣٩٢ جـ٣. الرازى – التفسير الكبير – ص٥٥٧ جـ٥.

[٤٠] الجرجانى – التعريفات.

ب- أنه باطن الزمان، وهي عبارة تقتضي الوقوف عندها: توحي أن للزمان ظاهرا وباطنا، ظاهره تعاقب الأيام والسنين واختلاف الليل والنهار أما باطنه فمتعلق بما يشير إليه الجرجاني في لفظ آخر يسميه (المفارقات). والمفارقات هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بنفسها. وفي شرح أوفى للمفارقات يقول محمد إقبال: (طبيعة بيان المفارقات التعاقب ولكن مروره يكون بحيث أن عاما كاملا من زمان الأجسام المتميزة لا يزيد على يوم واحد من أيام المفارقات وإذا ارتقينا درجة في سلم المفارقات فإننا نبلغ الزمان الإلهي، وهو زمان مجرد تجردا تاما من صفة المرور والانصرام)[41] وفي موضع آخر يقول (إننا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في الخلق من الخارج، وفهمناها فهما عقليا وجدناها، قد استغرقت آلاف السنين. لأنه اليوم الإلهي في لغة القرآن). وفي لغة العهد القديم يعدل ألف سنة. وهذا الخلق الذي استغرق آلاف السنين هو من وجهة نظر أخرى فعل مكرر غير منقسم (لمح بالبصر). كيف يكون يوم واحد من أيام المفارقات كعام كامل من زمان المتميزات؟

كيف يكون يوم واحد من أيام الله كألف سنة مما تعدون؟

كيف يكون ظاهر الزمان ألف سنة، وباطن الدهر يوما واحدا؟

إن اللغة تكيفت بالزمان المتجرد، زمان النفس الفاعلة في كل يوم، ولعل المثال الآتي يزيد الأمر إيضاحا:

إن السبب في إحساسك باللون الأحمر طبقا لعلم الطبيعة، هو سرعة تموجات يبلغ معدل ترددها ٤٠٠ بليون في الثانية الواحدة، و أنك استطعت أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من خارج وأن تعدها بواقع ألفين في الثانية، وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الإحساس بالضوء لاقتضى إنجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام، ومع ذلك كانت في عملية الإدراك العقلية المفردة التي تقع في لحظة تجمع بين ذبذبات تموجات لا يمكن في

[41] محمد إقبال – تجديد الفكر الديني – ص٨٩.

الحقيقة عدها، وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل التتابع إلى ديمومة، فالنفس العالمة إذن بمثابة جهاز مصحح للنفس الفاعلة من حيث أنها تركب في كلية الشخصية المتماثلة جميع الهانات والآنات. إنما التغير القليل في المكان والزمان، مما لا غنى عنه *للنفس الفاعلة*.[42]

يريد إقبال أن يقول: (إن النفس الفاعلة تجعل اللون الأحمر يرى في لحظة بينما تكشف النفس العالمة أن حقيقته تجمع ذبذبات لو حللت لاحتاج الأمر إلى ستة آلاف سنة).

هكذا الزمان: ظاهره الإنساني تعاقب الأيام والسنين واختلاف الليل والنهار، وباطنه الإلهي (لمح بالبصر) أو يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون.

٥- الأمر الإلهي

أ - أمر التكوين:

"وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر" (سورة القمر آية رقم ٥٠).

هذا يقودنا إلى أن نتساءل: ما علاقة الفعل الإلهي (كن) بالزمان؟

إن هذا الفعل الإلهي يمثل الجانب الأول لفعل الله تعالى وهو (الأمر الإلهي)، يقودنا إلى تحديد معاني (خلقه) باعتباره فعلا إلهيًا. فقد ورد في القرآن على أنه الإيجاد، لا على مثال سابق أي (الإبداع).[43] وبمعنى التصوير والتشكيل من مادة.[44]

بهذا يستوي قوله تعالى (خلق) بمعنى قوله (بديع السموات والأرض) وكلاهما يستوي مع قوله تعالى (كن فيكون) باعتباره أمرًا إلهيًا.

فباطن الفعل الإلهي هو الحضور الدائم، الذي يتحد فيه الأزل بالأبد، وظاهره خلق الكون في ستة أيام، بما يحويه من فلك وكائنات، منها الإنسان المقدر

---

[42] المصدر السابق ص٦٠.

[43] سورة البقرة آية رقم ١١٧، سورة الأنعام آية رقم ١٠١. معجم ألفاظ القرآن الكريم.

[44] سورة الحجر آية رقم ٢٦ ورقم ٢٧.

للزمان الصائر من ماض إلى مستقبل، فلما كان خلق السموات والأرض فى ستة أيام (كل يوم كألف سنة مما تعدون) بموجب ظاهرة الخلق ولكنه كلمح بالبصر"[45] بموجب سر الكلمة (كن) وباطنها، كذلك الإنسان ظاهر خلقه فى أطوار، وباطن خلقه يوم البعث دفعة واحدة، بموجب قوله (كن)، يؤكد هذا المعنى ما ورد فى آية الميثاق حين أخرج من ظهر آدم ذريته جميعًا دفعة واحدة كنفس واحدة إلى عالم الذر ليشهدهم على ربوبيته[46]، ثم أعادهم مرة أخرى ليولدوا على مدار السنين والقرون، كما توحى آية الميثاق بأن فعل الله تعالى اللازمانى يدخل فى نطاق إمكان (كر[47]) الزمان، ومن ناحية أخرى يلاحظ تناول آيات القرآن لأحداث المستقبل فى صيغة الفعل الماضى[48] مما يدل على أن لا ماضى ولا مستقبل بالنسبة للفعل الإلهى.

ب- أمر التكليف واقترانه بالزمان:

خلال الزمان الإنسانى وجه الله الأوامر والنواهى الإلهية إلى المكلفين أو بالأحرى إلى ذلك الكائن الذى حمل الأمانة التى عرضها الله عليه بعد أن أبت حملها السموات والأرض، ولما كان الإنسان كائنًا زمانيًا، فإن التكليف الإلهى دخل فى نطاق الزمان مثل الفروض:

الصلاة: "إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا".

الصوم: "شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه".

الزكاة والحج واقترانهما بمواقيت (سورة البقرة). إلى غير ذلك.

---

(45) سورة القمر آية رقم ٥٠.

(46) سورة الأعراف آية رقم ١٧٢.

(47) أى "كر" الله عشرات القرون فى لحظة خرجت فيها ذرية آدم على هيئة الذر ليشهدهم على ربوبيته.

(48) "اقتربت الساعة وانشق القمر" سورة القمر آية رقم ١.

وهكذا أصبح التشريع الإلهى فعلا إنسانيًا من خلال الزمان كأن الزمان واسطة بين الله والإنسان.

٦- ألفاظ متعلقة بما بعد الزمان

الآن – الخلود – البقاء – الدهر – السرمد

ماذا بعد يوم القيامة؟

وضح مما سبق أن الفعل الإلهى خارج عن نطاق الزمان الفلكى، بل وضح أيضًا أن الزمان الفلكى هو الإنسانى بطرفيه الموضوعى والذاتى، وكل ما يخرج عن نطاقه فهو ليس بزمان. فاللازمان موجود، مفارق للكائنات الزمانية، ووجود ذلك اللازمان. أو ما يمكن أن يطلق عليه لفظ (الدهر الإلهى) قد دلت عليه ألفاظ وردت فى غير موضع من آيات القرآن الكريم وهى:

١- الأبد: "ولن يتمنوه أبدًا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين" (سورة البقرة آية رقم ٩٥).

الأبد هو الدهر، وأبدًا ظرف زمان لاستغراق النفس أو للثبات فى المستقبل واستمراره، وهو استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل.

٢- الخلود: وهو دوام البقاء[٤٩]. فقال تعالى: "خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون" (سورة البقرة آية رقم ١٦٢).

فهو المكث الطويل دون الإشارة إلى الانقطاع فيه أو عدمه[٥٠]. ويفيد الخلود والتأبيد طول المكث مع عدم الانقطاع[٥١].

---

[٤٩] ابن منظور – لسان العرب – مادة خلد.

[٥٠] تفسير الرازى ص٥٠ جـ٢.

[٥١] تفسير الرازى ص٢٣٩ – ٢٤٠ جـ٤.

ولكن لماذا ورد في القرآن الخلود والتأبيد للإنسان في النار والجنة، في حين ورد لفظ "البقاء" لدوام الله تعالى، بل ويعتبر "الباقي" اسما من أسماء الله الحسنى؟

٣- البقاء: في أسماء الله الحسنى "الباقي" هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر ينتهي إليه.[٥٢]. قال تعالى: "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (سورة الرحمن آية رقم ٢٧).

وللإجابة على السؤال السابق يمكن التفرقة بين الخلود والبقاء:

أ – الخلود والتأبيد يدلان على طول المكث، كما يدلان على اللاتناهي في الزمان والمكان، في حين أن الله تعالى لا يحده مكان ولا زمان.

ب- أن الخلود يعني طول المكث دون تحديد نهاية والتأبيد يعني الاستمرارية في المستقبل في حين يدل البقاء على الديمومة الأزلية الأبدية.

٤- الديمومة: الخلود والتأبيد والبقاء إنما يدخلون في مفهوم الديمومة، الديمومة هي ما يكونه دوام الشئ أعني الدائم به، وهذا اللفظ من الدوم، والدوام مثل الأزل من الأزل، ولكن الديمومة في مرتبة أكثر من الأزلية، والديمومة بمعنى الدهر، أعني الحياة المالكة لذاتها، كما أن الزمان حياة الشئ الذى تكون حياته من شئ آخر، والديمومة بين أهل الحكمة الإلهية هي دوام العلة والخلود، ثبات شئ ما في مكان ما على الدوام.[٥٣]

٥- الدهر: قال تعالى: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (سورة الجاثية آية رقم ٢٤).

وقد نزلت هذه الآية في القدرية، فهذه الطائفة جمعوا بين انكار البعث والقيامة.[٥٤] كانوا يزعمون أن مرور الأيام والليالي هو المؤثر في هلاك الأنفس

---

[٥٢] ابن منظور– لسان العرب – مادة بقي.

[٥٣] ناصر خسرو – جامع الحكمية – الفصل ١٧ في معنى الأزل والديمومة والخلود والأبد ص٩٨، تعليق إبراهيم الدسوقي.

[٥٤] تفسير فخر الدين الرازى ص٤٧٠ جـ٧.

وينكرون ملك الموت وقبض الأرواح بإذن الله، وكانوا يضيفون كل حادثة تحدث إلى الدهر والزمان فذموه، ومنه قوله عليه السلام: (لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر) أي فإن الله هو الآتي بالحوادث أي الدهر.[٥٥]

إن معنى الدهر وإن اقترب من معنى الزمان، إلا أن جل تعاريفه تتفق على صفة جوهرية له يختلف بها عن الزمان وهي عدم الانقسام. وكأنه بذلك يلتصق أكثر بماهية الزمان الفلسفي التي تتميز أعظم ما تتميز بدوام الجريان وعدم الاستقرار. ففي تعريفات الجرجاني: (الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل بالأبد)[٥٦].

٦- السرمد: قال تعالى: "قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم أن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون" (سورة القصص آية رقم ٧١ ورقم ٧٢). وفي قوله تعالى: "أن جعل الله عليكم الليل سرمدا" أي دائما "قل أرأيتم أن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة" أي لا (دليل فيه[٥٧]). فماذا كان سيحدث؟

يجيب تعالى بأن تعاقب الليل والنهار هو في ذاته نعمة على خلقه لمباشرة حياتهم ومتابعة مصالحهم في الدنيا[٥٨]. وذلك بقوله: "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون" (سورة القصص آية رقم ٧٣).

---

[٥٥] النسفي – مدارك التنزيل وحقائق التأويل – ص١٢٠ جـ٤.

[٥٦] النسفي – مدارك التنزيل وحقائق التأويل – ص١٢٠ جـ٤.

[٥٧] الخازن – باب التأويل في معاني التنزيل – ص٤١١ جـ٣

[٥٨] سورة القصص آية رقم ٧٣.

٧- القرآن والتاريخ

لقد سبقت الإشارة إلى أن القرآن الكريم ليس كتابا في الفلسفة، ومع ذلك فقد أثار معاني خصبة متعلقة بالزمان، ربما لم يتطرق الفلاسفة إلى بعضها.

كذلك الأمر بالنسبة للتاريخ، ومع أنه قد يعترض على ذلك بأنه أورد قصصا للأنبياء مع أقوالهم – وهي ليست موضع شك – إلا أنه يلاحظ ما يؤكد القول أن القرآن الكريم ليس كتابا في التاريخ:

١- أن مقدمات القضية التاريخية ومقولاتها هي التحديد الزماني والمكاني، فضلا عن تعلق التاريخ بوقائع فردية أو جزئية[٥٩]، بينما لا نجد فيما عرض له القرآن الكريم من أخبار الأنبياء مع أقوامهم أي تحديد زماني أو مكاني[٦٠].

٢- أن التاريخ – أي كتابة التاريخ – تقتضي مراعاة الترتيب الزماني بين المتقدم والمتأخر، وذلك بدوره ما لم يحرص القرآن الكريم عليه، بل يكاد يغفله[٦١]. طلبا

---

[٥٩] ومن ثم فإن أرسطو لم يعتبر التاريخ علما لأنه لا علم لديه إلا بالكلي.

[٦٠] راجع مثلا عرض القرآن الكريم للأنبياء في سورة الأنبياء وغيرها من السور.

[٦١] "ولقد أتينا موسى وهارون الفرقان .." (سورة الأنبياء آية رقم ٤٨)، "ولقد أتينا إبراهيم رشده.." (سورة الأنبياء آية رقم ٥٠)، "ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له .." (سورة الأنبياء آية رقم ٧٦)، ثم "وداود وسليمان .." (سورة الأنبياء آية رقم ٧٨)، ثم "وإسمعيل وذا الكفل كل من الصابرين .." (سورة الأنبياء آية رقم ٨٥)، (وفي سورة الشعراء حديث عن موسى): "وإذ نادى ربك موسى .." (آية رقم ١٠) ثم إبراهيم "واتل عليهم نبأ إبراهيم .." (آية رقم ٦٩)، ثم نوح "كذبت قوم نوح المرسلين" (آية رقم ١٠٥)، ثم هود "إذ قال لهم أخوهم هود ألا تتقون" (آية رقم ١٢٤)، ثم صالح "كذبت ثمود المرسلين إذ قال لهم صالح ألا تتقون" (آية رقم ١٤١ ورقم ١٤٢)، ثم لوط "كذبت قوم لوط المرسلين" (آية رقم ١٦٠) ثم شعيب "إذ قال لهم شعيب ألا تتقون" (آية رقم ١٧٧). بل إنه حين تـوارد ذكر الأنبياء متتابعين لم يكن ترتيبهم تاريخيا: "ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزى المحسنين، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين" (سورة الأنعام آية رقم ٨٤ ورقم ٨٥ ورقم ٨٦).

لغرض آخر غير تاريخي وهو العبرة والموعظة "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثًا يفترى" (سورة يوسف آية رقم ١١١).

٢- أن الكتابة التاريخية تقتضي ذكر أسماء الأشخاص، وإذا استثنينا الأنبياء فإن من ورد عنهم سواء من المؤمنين أو الكافرين إنما كان بالإشارة لا بالعبارة، وبالتلميح دون التصريح.[٦٢]

ولعل ذلك كله يفسر عدم ورود لفظ التاريخ في القرآن الكريم، وإنما ذكرت الوقائع تحت اسم القصص .. نحن نقص عليك أحسن القصص .. لأن القصة أدل على العبرة والموعظة من التقويم أو التأريخ، الذى لا يعنى بما يتجاوز العرض الموضوعي للوقائع.

وإذا تجاوزنا التاريخ إلي فلسفته فإن التفسير القرآني لمسار الحضارات يتمثل فيما يأتي:

١- ليس هناك من شعب مختار يؤثره الله على سائر الشعوب "ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به" (سورة النساء آية رقم ١٢٣).[٦٣]

"وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق .." (سورة المائدة آية رقم ١٨). وحتى ما ورد في القرآن: "كنتم خير أمة أخرجت للناس" (سورة آل عمران آية رقم ١١٠). اقترن هذا باشتراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليس في الإسلام ما في اليهودية من

---

[٦٢] "وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى .." "وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إنّ الملأ يأتمرون بك ليقتلوك .." (سورة القصص آية رقم ٢٠)، "ومن المشركين "ولا تطع كل حلاف مهين"، "إن كان ذا مال وبنين، إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين" والمقصود أبو جهل "أرأيت الذى ينهى عبدا إذا صلى أرأيت إن كذب وتولى".

[٦٣] نزلت هذه الآية بمناسبة تفاخر كل من اليهود والنصارى أنهم أحباء الله وأنه يؤثرهم على غيرهم ولن يعذبهم فلم يكن للرد عليهم بتفضيل المسلمين عليهم وإنما جاءت تعميما بمجازاة فاعل السوء، والآية تنطبق على عذاب الآخرة كما تنطبق على أحوال الدنيا.

شعب مختار وشعوب أخرى أممية، وليس أدل على ذلك بما حاق بالمسلمين من هزيمة في غزوة أحد عنف فيها القرآن المسلمين أشد تعنيف.[٦٤]

٢- أن الأيام دول، تنال كل أمة نصيبها من الحضارة ثم تنزوى لتفسح المجال لدولة أخرى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس" (سورة آل عمران آية رقم ١٤٠).

٣- إنما تهلك الأمم وتنهار الحضارات حينما يتسلط عليها ويتحكم فيها المترفون من أهلها "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرًا"[٦٥] (سورة الإسراء آية رقم ١٦)، وقوله: "حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم .." (سورة المؤمنون آية رقم ٦٤).

٤- أن ما حاق بكثير من الأمم من عذاب الله ليس لمجرد كفرهم وإنما لظلمهم وذيوع الفواحش فيها، من ثم فإن دعوة الأنبياء ليست إلى توحيد الله فحسب بل إلى نهى أقوامهم عن الظلم وارتكاب الكبائر، ولعل أكثر قصص القرآن تكرارا هى قصة موسى مع فرعون، ولم تكن دعوة موسى إلى إنكار ألوهية فرعون فحسب بل نهيه ونهره عن ذبح الأبناء واستحياء النساء. كذلك الأمر بالنسبة لسائر الأقوام: قوم لوط وإتيان الذكور دون النساء، شعيب وبخس المكيال والميزان، ويكاد الظلم والتجبر فى الأرض أن يكون سمة مشتركة بين جميع القرى التى أصابها الهلاك، ومن ثم فإن القرآن قد قرن بين فساد الحضارة وفساد الأخلاق.[٦٦]

---

[٦٤] "إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم فأثابكم غما بغم" (سورة آل عمران آية رقم ١٥٣).

[٦٥] "أمرنا مترفيها": أمر (بتشديد الميم) تأتى بمعنيين: الأول جعلناهم أمراء، والثانى بمعنى كثرنا أموالهم، ولاحظ دور الترف فى انهيار الحضارات الأمر الذى أشار إليه ابن خلدون فى نظريته، ولعله أفاد من القرآن الكريم سواء فى قوله بالتعقب الدورى للحضارات أو فى بيان دور الترف فى فساد الأمة.

[٦٦] مقال الدكتور/ عبد العزيز كامل - القرآن والتاريخ - بمجلة عالم الفكر وإن كنا لا نوافقه على أن القرآن قد قدم نظرية متكاملة فى فلسفة التاريخ لأن القرآن الكريم لا يقدم نظريات فضلاً عن أنه لا يصح أن يستخدم لفظ "نظرية" للقرآن.

المغزى[٦٧]

من هذه المعانى الخصبة يمكن أن نخلص إلى ما يأتى:

إذا كان القرآن الكريم قد قرن بين الزمان والفلك - وهو أمر معروف من قبل - فإنه أضاف معنيين جديدين لم تطرقهما الفلسفة:

أ - أن اختلاف الليل والنهار - وكذلك حركة الأفلاك - إنما يتم بموجب تسخير الله إياها، فما من شئ يتم بموجب فعل الطبيعة أو النفس أو غير ذلك من المسميات.

ب- أن هذه الحركة للأفلاك وما يترتب عليها من اختلاف الليل والنهار إنما هى لنفع الإنسان وإلا فكيف يكون الحال لو أن الله قد جعل الليل أو النهار سرمدًا، أن فى هذا الافتراض تنبيهًا للإنسان إلى إحدى نعم الله عليه.

ومن ناحية أخرى تصبح العلاقة التى عنها إدراك الزمان ثلاثية، الله، الفلك، الإنسان، وليست ثنائية بين الطبيعة والإنسان كما هو الحال لدى أرسطو.

إن الإنسان لا يفتقد الشعور بالزمان حال النوم أو حال أصحاب الكهف أو حال من أماته الله مائة عام فحسب وإنما يختل لديه الجانب الموضوعى من الزمان حال الفزع أو الرعب، فيصبح الماضى كله كأنه لحظات إذا قيست بلحظات الهول التى تمر كأنها الدهر: "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة" (سورة الروم آية رقم ٥٥) وفى إشارة إلى الجانب النفسى من الزمان حيث يطول أو يقصر وفقًا للحالات النفسية للإنسان.

والإنسان بين فى التقويم، فكما أن الشهر العربى أو الإسلامى قمريا، فإن اليوم العربى بدوره قمرى ومن ثم كان سبق ذكر الليل على النهار فى كل آيات القرآن.

---

(٦٧) استخدمت لفظ "المغزى" بدلا من التعقيب لأن كلام الله لا يعقب عليه.

الباب الثالث

تصور فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا للزمان

الفصل الأول
بين الزمان والإبداع

الكنـدى[1]

إذا لم يكن الكندى ممن يرى شراح فلاسفة الإسلام أنه من القائلين بنظرية الفيض، فإنه لابد من إلقاء الضوء على تصوره للزمان على اعتبار أنه أول عن استخدام لفظ "الإبداع" كمصطلح له دلالة ميتافيزيقية تشير إلى حدوث الزمان.

فيرى الكندى: (أنه لا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة فهو "مدة تعدها الحركة"[2]).

بهذا المعنى يكون الزمان عند الكندى عددا للحركة - ومعدودا بها وهو بذلك التعريف للزمان لا يختلف عن التعريف الأرسطى له فى بعده الفيزيقى. أما عن جهة تصور الكندى للزمان من حيث أزليته فإنه لما كان الزمان تابعا للحركة ولما كانت الحركة لا تكون إلا للجرم، فإنه يؤكد: (أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا[3]). فى الوجود بمعنى أن الجرم والحركة والزمان لها أول أو طرف بداية أى حادثة.

(أما نسقه فى رسالته "إيضاح تناهى جرم العالم" فإنه يؤكد نفس النتيجة[4] ويعتمد فيما يقدم، على مفهوم "العظم" حيث يلجأ الكندى إلى مزيد من طرق الرياضيات والأمر بالمثل بالنسبة للرسالتين الأخريتين اللتين عالج فيهما نفس الموضوع.[5] أى تناهى جرم العالم).

---

[1] عاش الكندى من ١٨٥ إلى ٢٥٢ هجرية/ ٧٩٦ إلى ٨٦٣ ميلادية.

[2] الكندى – رسالة فى الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندى الفلسفية – ص١١٧ – تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٥٠.

[3] المصدر السابق ص١١٩.

[4] رسالة الكندى فى "إيضاح تناهى جوم العالم" من رسائل الكندى الفلسفية ص١٨٦ وما بعدها.

[5] المصدر السابق من ص١٩٤ إلى ص١٩٨ – ومن ص٢٠١ إلى ص٢٠٤.

ولما كان جرم العالم موجودًا متناهيًا، وأنه بالتالي حادث وله مبدع هو الله سبحانه وتعالى، وأن الإبداع هو الإيجاد عن "ليس" أي من العدم المحض، وليس عن (مادة قديمة لا متعينة) كما هو الأمر لدى أرسطو، (فيقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه من القول بأن هذا العالم محدث من لا شئ "ضربة واحدة" في غير زمان ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى، هي الله)[6].

فالإبداع هو (إظهار الأيس عن ليس[7])، وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه، فيسير في استدلاله على نحو طريف، مستندًا إلى مقدمات رياضية كثيرة[8].

(ومما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان - وكذلك العدم أيضًا - وذلك بفعل علة حقيقية فعالة، وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو[9] حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث، أو حركة للحركة أو كون المعدوم موجودًا متعينًا أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك، تسقط تمامًا. وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافقه على ذلك لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشئ. مادام موجودًا. فإذا زال وجوده زال زمانه.

وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض "زمانًا" قبل حدوث الأشياء.

---

[6] المصدر السابق ص٦٢.

[7] المصدر السابق ص١٩٥.

[8] المصدر السابق ص٢٠٢ وما بعدها.

[9] محل القسم الثاني عشر من الكتاب الحادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص٢٢٥ أس ١٢ - ٣٤، والقسم الثاني ص٢٢٥ ب ى ١٠ - ٢٢٦ أس ٢٣.

والمبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان. هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانًا موجودًا بالفعل أو متقضيًا ويظهر أن الكندى لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهى الفعلى الموجود كله فى وقت واحد وبين اللامتناهى المتقضى، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار، لأنه لا فرق فى الحقيقة بين الأمرين، لأن كلا منهما قد وجد بالفعل، سواء كان متساويًا موجودًا معًا أو متلاحقًا متقضيًا. أما المبدأ الثانى الحاسم الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فهو القول بالعلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها إلى الفعل المطلق، أعنى الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادًا أصليًا، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم.

ويلاحظ الدكتور أبو ريدة (أن الخلاف بين الكندى وأرسطو خلاف فلسفى فى الحقيقة، وإن كان رأى الكندى فى إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر فى الإسلام، وهو أن الله خلق هذا العالم المادى خلقًا إبداعيًا غير مسبوق بشئ).

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون: إما قديمًا متحركًا على الدوام. وهذا اختيار أرسطو أو قديمًا تحرك بعد سكون، وهذا يرفضه أرسطو والكندى معًا، أو قديمًا ساكنًا دائمًا، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين، وإما أن يكون حادثًا ساكنًا دائمًا، وهو باطل بداهة، أو حادثًا متحرك بعد سكون، وهو مرفوض عند الفيلسوفين، أو حادثًا متحركًا مع حدوثه، وهذا هو اختيار الكندى.

وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدمًا من أدلة فيلسوف اليونان.

فأى الاختيارات السابقة اختار فيلسوفنا ابن سينا فى تصوره للإبداع وعلاقته بحدوث العالم؟

الفصل الثانى

١- بين الدهر والزمان: الصابئة ـ أبو بكر الرازى

الصابئة

اقترن الزمان بالفلك عند من أسلفنا الحديث عنهم، فكيف كان تصور الزمان عند من تقربوا إلى الكواكب باعتبارها كائنات حية عاقلة مدبرة للعالم الأرضي.

ومن ناحية أخرى فمن القائلين بالفيض من تصور للأفلاك عقولا مدبرة. فهل يمكن أن يكون ابن سينا متأثرا – بصدد الزمان – بالصابئة؟

الصابئة قوم امتدحهم القرآن الكريم بقوله: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (سورة البقرة آية رقم ٦٢) فكان أن ألحقهم بعض الصحابة بأهل الكتاب فتركوهم وشأنهم في العبادة لا يحكم عليها حكم الوثنيين.

ذلك أنهم آمنوا بالله واليوم الآخر وعظموا الملائكة، وإن اعتقدوا أن الله لا يبعث بشرا رسولا، وأن الواسطة بين الله وعباده لابد أن يكون ملكا رسولا ثم وجدوا الملائكة في الكواكب فاتخذوها وسائط تقربهم إلى الله زلفى ثم عبدت هذه لذاتها.[1]

تلك هي الصابئة التي صبئت – أي مالت عن الديانة الحنيفية – حيث التوحيد الخالص إلى عبادة الكواكب والنجوم باعتبارها وسائط، تماما كما زاغت الوثنية عن الحنيفية، حين اتخذت الأوثان وسائط تقرب أهلها إلى الله زلفى.[2]

[1] الدكتور على سامي النشار – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – ص٢١٨ جـ١ – الإسكندرية سنة ١٩٦٥.

[2] الخازن – باب التأويل في معاني التنزيل – ص٥٤ جـ١.

ومن الصابئة طائفة تسمى بالحرنانية عرفت الفلسفة اليونانية فاثبتت قدماء خمسة: اثنان حيان فاعلان هما البارى والنفس، وثلاثة غير أحياء وهم الهيولى والدهر والخلاء.

وإن سبب حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس الى الهيولى، ولما كانت هذه منفعلة فقد تبدلت الصورة، وقد حدث ذلك اتفاقًا، هذا وقد فاض العقل عن الله كفيض النور عن قرص الشمس، لا قصدًا ولا اختيارًا وإنما بالوجوب.

أن النفس هي علة حياة الأجسام، وعدتها بدورها على سبيل الوجوب، كفيض النور عن قرص الشمس.[٣]

لقد تعلقت الهيولى بالنفس، كما تعلق الزمان بالدهر، ويشير الكندى إلى أن الكتاب الذى قرأه لهم هو من مقالات لهرمس في التوحيد، والكتابات الهرمسية أمشاج من المذاهب الفلسفية، ذات الطابع الغنوصي من تأليف (أمونيوس ساكاس)[٤].

نخلص من ذلك إلى ما يأتي:

١- تأثر كثير من فلاسفة الإسلام كالكندى ومحمد بن زكريا الرازى وابن مسرة، وربما آخرون، فضلاً عن طائفة (إسماعيلية) بتصورهم للكواكب أنها حية عاقلة مدبرة للعالم الأرضي.

٢- اعتبارهم الزمان أحد القدماء الخمسة، وقد أطلقوا عليه اسم الدهر مميزين بين زمان مقترن بالفلك حادث، وزمان قديم هو الدهر.

---

[٣] الدكتور على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص٢١٦ جـ١ الإسكندرية سنة ١٩٦٥

[٤] المسعودى - مروج الذهب - ص١٧٢ جـ١

٢- بين الزمان النسبي والزمان المطلق
أبو بكر الرازي الطبيب (ت٣١٣هـ)

وضع "كراوس" بين أيدي الباحثين أقوال الرازي، وأقوال المؤرخين عنه، ومصادر أقواله، وذلك في تحقيقه للقول في القدماء الخمسة ضمن كتاب رسائل فلسفية، فيرى أن بعض السلف هم الذين قد نسبوا القول في القدماء الخمسة إلى الصابئة الحرنانيين (حرانيين) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم، ويتضح - بمقارنة ما نشره المؤرخون العرب من أقوال الحرنانيين وأقوال الرازي - أنه لا فرق بين المذهبيين، حتى أن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرنانيين تتفق اتفاقا تاما.

مما دعا كراوس إلى ترجيح الميل بأن الرازي الطبيب قد اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرانيين) على عادة زمانه.

فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع يسلكون مثل هذا المسلك حتى أن الأستاذ Massignon اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرنانيين قصة أدبية.[٥]

أولا: هل الزمان عرض أم جوه؟

عرض لنا فخر الرازي في كتاب المطالب العالية تصنيفا لمواقف الفلاسفة من الزمان. فقال: (الذي ذهب إليه أرسطوطاليس وارتضاه المفسرون كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا؛ أنه مقدار حركة الفلك الأعظم؛ وقال قوم آخرون إنه عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم. قال آخرون لا معنى للزمان إلا مجرد التوقيت، وقال آخرون كما أن النقطة تفعل بحركتها الخط، فكذلك الآن يفعل بحركته الزمان،

---

[٥] أبو بكر الرازي - مجموعة رسائل فلسفية - ص١٩١ - ١٩٢ جمع وتحقيق ب. كراوس.

وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة، وإذا وقعت تلك النقطة على الخط الذي وجد أولاً كانت فاصلة، فكذلك الآن إذا فعل بحركته الزمان كان آنًا واصلاً، وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنًا فاصلاً.

وقالت طائفة من قدماء الحكماء: (الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة، وإنما الفلك بحركته يقدر أجزاءه.. ثم قالوا هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شئ من الحركات ويقدر امتداد دوامه بسبب تلك الحركات سمي زمانًا، وأما إن خلا عن مقارنة الحركات، ولم يحصل فيه شئ من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد)[6]. ويقول فخر الرازى مبينًا موقف الرازى الطبيب: (أن المثبتين للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهي ضروري غني عن البيان والبرهان، ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان. أما الفريق الأول فمنهم محمد ابن زكريا الرازى وقوم آخرون)[7].

وبهذا المعنى فإن الرازى الطبيب قد نظر إلى الزمان باعتباره واجبًا لذاته، مما أثار حوله الكثير من النقد. إلا أنه برهن بعشر حجج أوردها فخر الرازى ليثبت بها أن الزمان علم بديهي قائم في فطر العقول.[8]

وبذلك يرفض الرازى الطبيب ما ذهب إليه أرسطو من أن الزمان عدد الحركة، ويندرج تحت مقولة الكم، فيقول متابعًا ما أورده أرسطو من شكوك خاصة بوجود الزمان: (إذا كان ذات الزمان غير موجود أصلاً فليس بجائز أن نعده في

---

[6] أبو بكر الرازى – القول في القدماء الخمسة بحسب ما ورد في كتاب المطالب العالية – الفصل الرابع. فخر الدين الرازى تحقيق ب. كراوس – ضمن مجموعة رسائل فلسفية ٢٧٦ – ٢٧٧.

[7] المصدر السابق ص٢٧٢.

[8] المصدر السابق ص٢٧٢ – ٢٧٦.

الكميات، فإن مالا وحود له، لا آنية له، والذى لا آنية له لا يوصف بوقوعه تحت شئ من المقولات)[٩].

فالزمان بهذا المعنى ليس عرضا بل تكمن (طبيعة الزمان من تأكد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها، بحيث لا يجوز عدمها رأسا، ولم تكن قط معدومة أصلا فلا بدء لها ولا انتهاء، بل هي قارة أزلية)[١٠].

وبما أن طبيعة الزمان تستمد قوة وجودها من كونها قارة أزلية فيكون الزمان بهذا المعنى هو الدهر، ويبرهن على ذلك بقوله: (وأما الدهر فهو الزمان، وهو غير قابل للعدم، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية، فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا خلف، فإذا قد لزم من فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجبا لذاته). ويقول البيروني: (إن الرازى الطبيب فرق بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على إحداهما دون الآخر بسبب ما يلحق العددية من التناهي، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر)[١١].

هذه الفقرة توضح أن جوهرية الزمان عند الرازى الطبيب ليست لكونه متعلقا بالأمور المتناهية، بل لتعلقه بالأمور الأزلية الأبدية التى لا تلحقها العددية، وليست مدة الموجودات الحادثة، إلا تلك التى تحدد المتقدم والمتأخر منها عما يجعلها خاضعة للعدد لا من حيث كون العدد مجرد لاحق مترتب على تعاقب الحوادث. فهل هذا التعاقب الخاضع للعددية هو ما يمكن أن يكون جوهرا؟

---

[٩] أبو على أحمد بن الحسن المرزوقى الأصفهانى - كتاب الأزمنة والأمكنة - طبعة حيدر آباد سنة ١٣٣٢ جـ١ ص١٤٣ - ١٥٢ نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية تحقيق ب. كراوس ص٢٠٠

[١٠] المصدر السابق ص١٩٩

[١١] أبو ريحان محمد بن أحمد البيرونى - كتاب تحقيق ما سهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة - نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية تحقيق ب كراوس ص١٩٥

ثانيا: الزمان جوهر قديم يجرى

نحن الآن بهذا المعنى أمام زمانين، فهل يتميز أحدهما عن الآخر فيتصف بخصائص الدهر؟ أم أنهما امتداد واحد؟ يقول ناصر خسرو: (وأما طائفة الذين توهموا أن "الزمان" جوهر، فقد قالوا: إنه إن ارتفع الشئ الذى يمضى عليه الزمان ارتفع زمانه معه، كما يرتفع زمان كل من يموت.

فإن ارتفع الفلك الذى حركاته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته. وأما الدهر فليس هو الزمان، بل هو حياة الحى القائم بذاته، كما أن الزمان حياة الأشياء، التى لها حياة قائمة بغير ذاتها "إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية، وهذان العددان يعدان الأشياء فقط، أعنى الحياة والحركة. فإن كل عاد إما أن يعد جزءا بعد جزء، وإما أن يعد الكل معا. فإن عد هذا على ذاك قلنا: إن الشئ الذى يعد الكل هو الدهر، والشئ الذى يعد الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان". وليس الدهر ذهاب ألبتة - بل هو فى حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التى لا تتغير حالها)[١٢]. فالقديم بهذا المعنى عند الرازى هو "الدهر" الذى هو حضور الثوابت التى لا تتناهى أزلا وأبدا فيقترب بهذا المعنى من التصور الأفلاطونى المحدث، إلا أنه يعود إلى تصور أفلاطون للزمان الذى هو (صورة الأزلية المتحركة) فيجعل من الأمور المتقدمة والمتأخرة المتناهية مجرد عرض يلحق بجوهر قديم هو الدهر، ويخضع للأعداد المتناهية فتكون الحركة لاحقة له. وإن اختلف عن أفلوطين فى استبعاده لفكرة حدوث الزمان من التفات النفس للهيولى وبمعنى آخر أن الزمان هو (حركة النفس الكلية الأزلية) وإذا كان الرازى الطبيب قد قال بقدم الزمان المطلق (الدهر) إلا أنه يختلف عن الإيرانشهرى الذى يرى أن (الزمان والدهر والمدة ليست إلا أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد). وقال: (إن الزمان دليل على علم الله، والجسم دليل على قوة الله. وإن كل واحد

---

[١٢] ناصر خسرو - كتاب زاد المسافرين - ص١١٠ - ١١٤ وص١١٦ - ١١٨ نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية تحقيق ب. كراوس ص٢٧٠ - ٢٧١.

من تلك الأربعة غير متناه وقديم). وقال: (أن الزمان جوهر منتقل بغير قرار)، أما قول محمد بن زكريا الذى جاء بعد الإيرانشهرى فهو أنه قال: (إن الزمان جوهرى يجرى)[١٣]. وقد توقف الرازى الطبيب عند هذا التعريف للزمان، فلم يذهب مذهب الإيرانشهرى - بحسب ما ذكره ناصر خسرو - والقائل بأن الزمان دليل على علم الله، كما أنه لم يذكر أن هناك صلة بين النفس الأزلية وبين الزمان، كما ورد فى نصوص كتاب (القول فى القدماء الخمسة) المنقول عنه.

الخلاصة

لقد تأثر الرازى الطبيب فيما ذهب إليه بأن الزمان جوهر قديم يجرى بتعريف أفلاطون للزمان بأنه الصورة المتحركة للأزلية، كما تأثر بأفلوطين فى اعتبار الزمان أزليا، وفى وضعه نمطين من الزمان، هما الأزلية المتعلقة بالكائنات الأزلية، والزمان المتعلق بالحركة.

كما تجدر الإشارة إلى أنه لم يجعل الزمان، باعتباره جوهرا قديما، صفة لله تعالى، كما فعل الإيرانشهرى، بل إنه اكتفى بجعل الزمان جوهرا أزليا وقال: (القدماء الواجبة الوجود خمسة: مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى، وشئ يؤثر ويتأثر وهو النفس، فإنها تؤثر فى الهيولى، وتتأثر عن واجب الوجود، وشئ آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر والقضاء)[١٤].

وإن كان فخر الرازى قد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى الفلاسفة القدماء إلا أنه اعتبر ترديد الرازى الطبيب له لن يعاقبه الله عليه.[١٥]

فهل سنجد أثرا من أى من هذه الأقوال عند ابن سينا؟

---

[١٣] المصدر السابق ص٢٦٦ - ٢٦٧.

[١٤] فخر الرازى - المطالب العالية - نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية ص٢٧٨ - ٢٧٩، تحقيق ب. كراوس.

[١٥] ناصر خسرو - زاد المسافرين - نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية ص٢٦٧.

الفصل الثالث

بين الزمان والإيجاد والإبداع

(أبو نصر الفارابى)[1]

من الأمور التى أثارت جدل الباحثين فى فلسفة الفارابى نظرية الفيض. وما نرتب على تلك النظرية من القول بقدم العالم والزمان، ذلك لأن الفارابى قد أفاض فى شرح ذلك البعد الميتافيزيقى دون التعرض تفصيلا للبعد الفيزيقى للزمان.

فلم أعثر فيما تسنى لى قراءته من مؤلفات الفارابى على تفصيلات توضح موقفه من الطبيعة، اللهم إلا لمحات يسيرة يستنتج منها موقفه من البعد الفيزيقى للزمان: فقد تعرض للزمان لا من جهة تعريفه، بل من جهة كونه لاحقا للحركة الدائرية للفلك فيقول: (ولا يجوز أن يكون حركة متصلة إلا الحركة المستديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة)[2]. إلا أنه يعرض إلى أجزاء الزمان بقوله: (ومقطع الزمان يسمى آنا)[3].

وهذا الأمر يشير إلى أن الفارابى لم يبين ما ترتب على جعل الآن مقطعا للزمان فلم يتعرض لتلك المشكلات التى يثيرها دخول الآن كجزء من أجزاء الزمان، تلك التى تعرض لها أرسطو. بل إن ما يستنتج هنا هو أن الفارابى يجعل الآن حدا من حدود الزمان إذ يقول فى تقريره لحدوث الزمان: (ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى، ولا آخر زمانى)[4].

وهذا باعتبار أن الزمان فى ذاته حادث عن الحركة المستديرة للفلك.

---

[1] ولد أبو نصر الفارابي عام ٢٥٩ هجرية/ ٨٧٠ ميلادية، وتوفى عام ٣٣٩ هجرية/ ٩٥٠ ميلادية.

[2] أبو نصر الفارابي كتاب عيون المسائل ص٧١ ضمن كتاب المجموع لأبي نصر الفارابي ومعه فصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٠٧.

[3] المصدر السابق ص٧٠.

[4] المصدر السابق ص٧٠ – ٧١.

إلا أنه يرى أن أهمية الزمان تكمن فى حدوث الكون والفساد خلاله فيقول: (الكون فى الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب، والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال .. وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله فى زمان أطول وكل ما كان من هذين ذو أجزاء أقل كان زمانه فى التركيب والانحلال أقصر وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشئ الوحيد لا تركيب فيه ولا انحلال .. ولا يجوز التركيب والتحليل إلا فى زمان .. والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط إنما يكون فى الآن المحض والذى يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون فى زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلتها)[٥].

فكل مركب - فى رأى الفارابى - لابد له من زمان يتم من خلاله التركيب ويترتب على ذلك صحة العكس، فالبسيط لا يكون فى زمان مما يجعل البسيط واقعا فى اللازمان .. ويقرر الفارابى أيضا أن المركب من شيئين بسيطين إنما يقع فى الآن المحض فيميز بذلك بين الآن والزمان، على الرغم من أنه صرح فى كتاب عيون المسائل بأن الآن مقطع الزمان، فكيف يتسق قول الفارابى؟ هل يتنى ذلك إنه يصرح أولا بأن الآن مقطع الزمان، فكيف يتسق قول الفارابى؟ هل يعنى ذلك أنه يصرح أولا بأن الآن جزء الزمان ثم يعود فيجعله خارجا عنه؟ وهل هذا التعارض يكمن فى اعتباره للآن مقطعا للزمان لا من حيث كون الآن داخلا فى حد الزمان بل من حيث أن الآن عارض للزمان؟ ولعله يكون مؤيدا لأرسطو نظرا إلى أنه لا يعترض ولا يفسر موقفه تفصيلا من تلك المشكلة، إلا أن عبارته الأخيرة توحى بأن الآن ليس زمانا وإن كان الزمان فى ذاته أوليا. إنه ليس للزمان زمان ويشرح بعد ذلك تصوره لمعنى أن البسيطين إنما يتكونان فى الآن بقوله إن الهيولى والصورة مبدءان بسيطان يتكونان فى اللازمان أو فيما يسميه الآن. فالآن هو مبدأ الكون والفساد لبداية التركيب من بسيطين على اعتبار أن بدء الكون يحدث دفعة واحدة بلا زمان

---

[٥] الفارابى - مسائل فلسفية والأجوبة عنها - ص٩٣ ضمن كتاب المجموع القاهرة سنة ١٩٠٧.

أو في (آن) وهنا نجد تشابها بين الفارابي والكندي في التصور الأول لإيجاد العالم وإن لم يسميه خلقا، باعتبار أن العالم والزمان والحركة تحدث جميعا دفعة بلا زمان يتقدمها فهي تحدث في الآن، كما أن هذا يوضح مفهوم الفارابي للآن في ذاته وهو الحضور الأبدي الأزلي اللازماني، ولكن تبقى عبارة الفارابي في كتاب عيون المسائل قائمة وهي أن الآن مقطع الزمان فكيف يكون الآن هو بدء الزمان وجميع المتكونات ثم يكون مقطعا للزمان الصائر من ماض إلى مستقبل لا حضور فيه؟ إن ما يستنتج من أقوال الفارابي هو أنه يعتبر الزمان أوليا كما يعتبر (الآن المحض) لا زمانيا بالرغم من كونه مقطعا للزمان، لذلك يقرر أن (الزمان بدء، وبدؤه هو الأول المحض فبدء الشئ غير الشئ .. فكونه كان دفعة بلا زمان، وكذلك يكون فساده بلا زمان، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد .. أن العالم بكليته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان)[٦].

إن العبارة السابقة للفارابي توضح أن العالم كائن فاسد لا في زمان، من جهة أنه معلول لعلة. ولكن ماذا قبل كون العالم في تصور الفارابي؟ يورد الدكتور حسام الدين الألوسي نصا للفارابي من رسالة زينون الكبير يقول فيها: (إن كان كل شئ في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا)[٧].

نحن هنا في تصور الفارابي - أمام بدء العالم المتكون في اللازمان، ذلك الذي سماه (الآن المحض) وبحسب تعريفه ما يحدث في تركيب من بسيطين. فما هو ذلك المتكون من بسيطين عند الفارابي؟ إذا ما نظرنا إلى تصور الفارابي للوجود، وجدناه يتخذ منهجا هابطا، بادئا بواجب الوجود، بذاته مرتبا للموجودات في مراتب وجودية قسمها إلى قسمين: إحداهما هي (مرتبة واجب الوجود بذاته،

---

[٦] المصدر السابق ص٩٣ - ٩٤.

[٧] الفارابي - رسالة زينون الكبير - حيدر آباد - ١٣٤٩ ص٣ - ٥، نقلا عن الدكتور/ حسام الدين الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٢ بغداد سنة ١٩٦٧.

الذات الإلهية: منزهة عن الصفات إلا من سبع هى الوحدة والتعقل والعلم والحكمة والقدرة والإرادة والحياة)[٨].

ويوضح هنا تصوره للإيجاد بقوله: (ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده)[٩].

العبارة السابقة توضح مرتبة الموجودات الأخرى التى توجد عن واجب الوجود بذاته من جهة أنها حاصلة من أثر وجوده.

وهذا يؤدى إلى المرتبة الثانية من مراتب الوجود، تلك المرتبة التى تعم الموجودات جميعا وهى الحاصلة من أثر وجوده فنجده يحدد علة إيجاد تلك المرتبة بأنها صفة العلم اللازمانى لواجب الوجود بذاته فيقول: (وعلمه للأشياء ليس بعلم زمان وهو علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا)[١٠].

وهنا يجب ملاحظة معنى دفع العدم مطلقا عن جميع الأشياء فى تصور الفارابى: تلك العبارة التى فسرها بعض شراحه، على أنها تدل على قوله بقدم العالم. إلا أنه يجب ألا يفوتنا التحديدات التى أسلفت ذكرها لمفهوم كل من الكون والفساد، وعلاقتهما بالزمان وبالآن، لذلك يمكن فهم دفع العدم عن جميع الأشياء مطلقا قد قصد به مبدأ الإيجاد فى ذاته، ذلك المبدأ الذى يحصل فى الآن المحض اللازمانى، والذى عنه يحصل وجود سائر الموجودات اللازمانية والزمانية، والدليل على ذلك هو أن الفارابى يميز فى هذه الفقرة بين الإيجاد والإبداع: (الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع)[١١].

---

[٨] الفارابى – عيون المسائل ص٦٦– ٦٧ ضمن كتاب المجموع القاهرة ١٩٠٧.

[٩] المصدر السابق ص٦٧.

[١٠] المصدر السابق ص٦٧ – ٦٨.

[١١] المصدر السابق ص٦٨.

وتعريف الإبداع عند الفارابي يوضح أنه يختلف عن تعريفه عند الكندي فإذا كان الإبداع عند الكندي هو إظهار الآيس عن ليس، بمعنى إيجاد الموجود عن العدم، نجد أن الفارابي يعرف الإبداع بأنه حفظ إدامة وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع وحفظ الإدامة هو حفظ لا زماني، وإن أوحى ذلك التعريف للإبداع بمعنى القدم، إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن الإبداع مبدأ يشمل جميع الأشياء بما فيها سائر الصفات الإلهية، التي ليست عين ذات المبدع. ويؤكد هذا التفسير قول الفارابي أن الإدامة تكون للشئ الذي لا يتصل بشئ غيره إلا بذات المبدع الذي أبدعه، أي الذي يحفظ إدامة وجوده، فالإدامة بهذا المعنى تكون أولا: لصفات الله تعالى لأن ذات الله وحدها هي التي تديم وجود سائر صفاته تعالى بلا شريك له وهنا نجد دليلا آخر على صحة ترجيح هذا التفسير في عبارة الفارابي التالية التي يقول فيها: (ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبواسطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة)[12].

فتعلق الصفات بالذات الإلهية متساوي النسب من جهة الإيجاد، ومن جهة حفظ إدامة وجود الصفات: الأزلي، الأبدي، ونحن هنا ما زلنا بصدد تناول تصور الفارابي لتعلق الصفات بالذات الإلهية.

ثم يذكر الفارابي عبارة توضح أن الفعل الإلهي ليس واحدا بل هو متعدد (وهو الذي ليس لأفعاله لمية[13]) بمعنى أن إيجاد كل موجود يكون غير إيجاد الموجود الآخر، كما أن الإيجاد يكون مسبوقا بالعدم.

وليس حديثه في بداية هذه الفقرة عن المرتبة المفردة[14] إلا لتأكيد على أن الإيجاد واحد فهو واحد وكثير في ذات الوقت ومن هنا كان قول الفارابي واضحا، إذ يقرر أن أفعال الله تعالى ليس لها سبق بالعدم لأنها تشمل إيجاد صفاته

---

[12] المصدر السابق ص٦٨.

[13] المصدر السابق ص٦٨.

[14] يقول الفارابي في المصدر السابق ص٦٧: (وكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة).

تعالى الأزلية الأبدية أولا، فتكون الصفات بهذا المعنى - بحسب تصور الفارابى - ذات مرتبة وجودية سرمدية وإن كانت تالية لذات الله تعالى.

والجدير بالملاحظة أن الفارابى يرى أن الحاجة إلى الله هى الإمكان لا الحدوث الزمانى.

ففي كتاب فصوص الحكم بعد أن يتكلم عن أقسام الموجودات الممكن والواجب يقول: (الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أن توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات فالماهية المعلولة إن لم توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهى محدثة لا بزمان تقدم[١٥]) (والممكن هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، ولكن لكى يوجد لابد له من موجد، فهو ليس من صنف المستحيل الوجود ولا من صنف الواجب الوجود[١٦]).

ولكنه فى كل الحالات عدم للوجود، وبالتالى فإن الممكنات - فى نظر الفارابى - أزلية وليس الوجود إلا أمرا عارضا له بدء وانتهاء، وهكذا يميز الفارابى - فى مرتبة الموجودات الثانية - بين نوعين من الأزلية: الأولى وهى الأمور المتكونة فى الآن المحض أو فى اللازمان، والثانية هى أزلية الأمور المتكونة خلال الزمان. ويطلق الفارابى على الأولى (عالم الأمر) ويطلق على الثانية (علم الخلق). وكلا العالمين من الأمور المتكونة الفاسدة فى رأى الفارابى. فما تكون منها فى الآن المحض فسد - فى تصوره - فى الآن المحض أيضا، وما تكون منها فى الزمان (العالم المادى) فسد فى الزمان، فيقول الفارابى: (انفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سئلت عنها فهى قريبة، أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق)[١٧].

---

[١٥] كتاب فصوص الكلم للفاضل السيد محمد بدر الدين الحلبى على كتاب (فصوص الحكم) للفارابى ص١٢٨ ضمن كتاب المجموع - الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٠٧.

[١٦] الفارابى - عيون المسائل - ضمن كتاب المجموع ص٦٦ القاهرة سنة ١٩٠٧.

[١٧] المصدر السابق ص١٣٥ - ١٣٦.

ويقارن الفارابى بعد ذلك بين عالم الخلق الزمانى وعالم الأمر اللازمانى، بقوله: (امتنع مالا يتناهى لا فى كل شئ، بل فى الخلق وما له مكانة ورتبة ووجب فى الأمر فهناك الغير المتناهى كم شئت)[18].

فعالم الأمر اللامتناهى يمثل الحضور اللازمانى لذلك ذكر الفارابى أنه لا يعلم عدد الجواهر العقلية، وهى الملائكة فى رأيه. ويفصل تصوره لعالمى الخلق والأمر، وعلاقتهما بواجب الوجود بذاته فيقول: (لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق، يلتفت منه إلى عالم الأمر يأتونه كل فردا)[19]، (يعنى أن كلا من الموجودات يرجع إلى المبدأ حال كونه منفردا من الموانع ومجردا عن العوائق عن الرجوع إليه فكما أن ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدست أعنى توجهها من الكمال إلى النقصان إذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط، كذلك عود وجوداتها أعنى توجهها من النقصان للكمال، لأن عود الخلق إلى الحق يتحقق على هذا النهج رجوعا بفنائها عن نفسها إلى ذاته تعالى، وذلك إما طبيعى أو إرادى، يعبر عنه بالفناء فى التوحيد، "إليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ..") سورة يونس آية رقم ٤.

لقد أشار الشيخ إلى هذه المراتب إما إلى البدء فبقوله يليها عالم الأمر وإما إلى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ وإما إلى الفناء فبقوله يأتونه كل فردا، ويمكن

---

(18) المصدر السابق ص١٣٦.

(19) المصدر السابق ص١٣٧ – ١٣٨.

أن تعتبر هذه المراتب الثلاث فى كل موجود كما أنها اعتبرت بالقياس إلى مجموع الموجودات من حيث هى جملة[٢٠].

من الملاحظ فى النص السابق للفارابى أنه ذكر تصوره للوجود تصورا نبع من القرآن، وإن غلبت على تفسيره مصطلحات، الأفلاطونية[٢١]، والأفلاطونية المحدثة[٢٢] والأرسطية، إلا أنه لا يخلو من الأصالة الإسلامية بالرغم من ذلك.

فيحدد الفارابى مصدرى الحس والعقل عند الإنسان بقوله: (الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل)[٢٣].

ويضع هنا تصورا لعلاقة إدراك الإنسان بعالم الأمر[٢٤] اللازمانى، وامتزاج روح الإنسان بجسده الذى يمثل عالم الخلق الزمانى، إذ يتمثل ذلك الامتزاج فى إدراك الإنسان للزمان فيقول: (إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، والمنتظر الذى هو آت وتسبح فى عالم الملكوت، وتنتقش من خاتم الجبروت)[٢٥].

هذا التفسير للفارابى لكيفية إدراك أقسام الماضى والمستقبل إنما ترجع إلى ما سبق أن ذكرت عن تصوره للآن المحض (الآن اللازمانى، الحضور السرمدى) فإذا امتزجت روح الإنسان بجسده نتجت عن ذلك قدرة إدراكه لما فات، وما هو آت،

---

[٢٠] هذا الشرح للسيد/ محمد بدر الدين الحلبى على النص السابق للفارابى من كتاب (تصوص الكلم) على كتاب (فصوص الحكم) للفارابى ص١٣٨ - ١٣٩ ضمن كتاب المجموع - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٠٧.

[٢١] الصانع وعالم المثل والعالم المحسوس.

[٢٢] الحدوث الذاتى والحدوث الزمانى.

[٢٣] الفارابى - فصوص الحكم ضمن كتاب المجموع ص١٦٢ - القاهرة سنة ١٩٠٧.

[٢٤] الذى هو عالم المجردات الخارجية المعقولة، لا من عالم الخلق، الذى هو عالم الماديات المحسوسة.

[٢٥] الفارابى - فصوص الحكم - ضمن كتاب المجموع ص١٤٥ - القاهرة سنة ١٩٠٧.

باعتبار أن الإدراك هو الحضور بين الماضي والمستقبل هذه العلاقة بين اللازماني والزماني في تصور الفارابي للإنسان، هي التي تمثل عنده جانب التجديد الذي فسر به علاقة الإنسان بالزمان واللازمان فبين بذلك البعد الذاتي للزمان، ذلك البعد الذي كان عند أرسطو لا يتعدى مجرد كون الإنسان يحوى نفسا لا تتعدى مهمتها قياس الزمان، كما أنه لم يهمل - من جانب آخر - كون الزمان موضوعيا خارجا عن الذات المدركة من جهة أنه مشعور به، فأصبح الزمان بذلك المعنى موضوعيا، بالرغم من أنه لا يخلو من كونه ذاتيا.

فالزمان بهذا المعنى له ظاهر وله باطن:

ظاهره عالم الأجسام المتكونة الفاسدة بما فيها الإنسان وباطنه أمر الله اللازماني الذي هو بدء لكل وجود فيقول: (ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل وحده فهو الحق وكيف لا وقد وجب، هو الباطن، وكيف لا وقد ظهر، من حيث هو باطن، وبطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن عنك)[٢٦].

إذ ما تأملنا هذا النص، وقارناه بمغزى الدلالات القرآنية للأمر الإلهي، يمكن فهم تصور الفارابي للزمان الذي هو مظهر للموجودات المادية (فالزمان ظاهره العالم وباطنه الأمر الإلهي، العالم الزماني متكون فاسد وله بدء وانتهاء وعالم الأمر اللازماني، عالم لا متناهي وإن كان له كون وفساد بأمر الله تعالى، محتجبا عن العقل الإنساني فهو آن سرمدي، في علم الله تعالى، يحتوي موجودات، هي جواهر عقلية روحية مجردة بسيطة، على العكس من العالم المادي الزماني الذي يحوي مركبات متكونة فاسدة في الزمان).

---

[٢٦] الفارابي - فصوص الحكم - ضمن كتاب المجموع ص١٣٣ - ١٣٤.

تعقيب

إذا كان بعض شراح الفارابى قد تصوروا أن نظرية الفيض لديه هى متابعة تامة منه لأفلاطون، والأفلاطونية المحدثة[٢٧] إلا أنه فى فى الحقيقة يختلف فى أمور عدة هى:

١ - أن القسمة الثنائية للوجود عند أفلاطون (عالم المثل وعالم المحسوس) والتمييز بين الأزلية اللازمانية للواحد الأول، والعقل الفائض عنه، والنفس الكلية عند أفلوطين، وعلاقة الزمان بالنفس يختلف عن تصوير الفارابى للوجود:

فإذا كان الفارابى قد قسم الوجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته، وإذا كان الفارابى قد جعل المرتبة الثانية من الموجودات تنقسم إلى عالمى الخلق والأمر، فإن هذا التصور يختلف عن تصور فلاسفة اليونان، لأن الفارابى اعتبر أن المرتبة الثانية من الموجودات هى مرتبة للإيجاد والإبداع اللازمانيين والذى يحوى سائر مراتب الموجودات هابطا من عالم المجردات اللازمانى (عالم الأبس) إلى عالم الماديات الزمانى (عالم الخلق).

٢- لم يذكر فلاسفة اليونان بما فيهم أرسطو أن الوجود اللازمانى كائن فاسد فى حين أن الفارابى، قد ذكر ذلك موضحا أن كون وفساد الموجودات اللازمانية، إنما يحدث فى الآن المحض، بأمر الله مع أن الفارابى يتفق مع فلاسفة اليونان جميعا فى أن كل مركب، فهو كائن فاسد فى الزمان، إلا أنه يؤكد على مالم يذكره أى واحد منهم، وهو أن المتكون من بسيطين فقط، إنما يحصل كونه وفساده فى الآن المحض اللازمانى.

٣- يختلف الفارابى عن فلاسفة اليونان الثلاثة: أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فى أنه تصور أن وجود الزمان تال لوجود الحركة أو حادثا عنها وبذلك اختلف عن

---

[٢٧] حنا الفاخورى والدكتور/ خليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية ص٣٩٠ - ٣٩٢ الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٩٦٣.

الكندى أيضا الذى ذكر أن العالم والحركة والزمان قد بدأت دفعة واحدة بلا تقدم لأحدها على الآخر.

٤- الوجود اللازمانى عند الفارابى يشبه فى تصوره ذلك الذى وجدناه عند أفلوطين مع اختلافين:

أولهما: أن الوجود اللازمانى عند الفارابى كائن فاسد فى الآن المحض بالنسبة للمرتبة الثانية من الموجودات بما فيها الجواهر العقلية والروحية المفارقة.

ثانيهما: تحديد الفارابى لبدء الإيجاد من جهة واجب الوجود بذاته، لا من جهة كون واجب الوجود قد حصل عن علمه وجود الموجودات اضطرارا - كما تصور أفلوطين - بل إن حصول الموجودات عنه إنما تم بعلمه وإرادته ورضاه (ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها.[٢٨]

٥- وعلى ذلك لا يكون مفهوم الفيض عند الفارابى هو نفس المفهوم الأفلوطينى فالعلاقة المباشرة بين الله والعالم تنفى وجود الوسائط (العقول) أو الجواهر المبدعة فى عالم الأمر، إلا إذا اعتبرنا أن الأمر الإلهى (كن) يعتبر واسطة بين ذات الله تعالى وبين العالم. كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن الفارابى قد تصور عالم الأمر باعتباره شاملا لجواهر روحية غير محدودة العدد ولا تمثل فى ذاتها وسائط بين الله وبين العالم.

٦- ويجب ملاحظة فارق بين الفيض الأفلوطينى وبين الكون والفساد عند الفارابى، فالفيض عند أفلوطين لا يتناهى، بمعنى أنه أزلى فى انبثاقه عن الواحد. أما الكون والفساد عند الفارابى، فيجب التأكيد على أنه اللازمان وهذا الكون والفساد إذا ما نظر إليه الكائن الزمانى لم يحط بطرفيه، وبالتالى فهو بالنسبة لعالم الخلق وجود لا يتناهى.

---

(٢٨) الفارابى - عيون المسائل - ص٦٧ ضمن كتاب المجموع - القاهرة سنة١٩٠٧.

أما النوع الثانى من الكون والفساد عند الفارابى فهو للموجودات الزمانية المادية التى تتكون وتفسد فى الزمان، ولذلك يمكن القول بأنه عند الحديث عن الزمانيات، تكون بصدد تصور الماديات المحسوسة الحادثة الفانية. وهذه التفرقة يحرص الفارابى على ذكرها للفصل بين عالمى الخلق والأمر.

٧- ويترتب على الأمور السابقة وجود القدرة الإلهية - بحسب تصور الفارابى - تلك التى تمثل فارقا أساسيا بينه وبين أفلوطين وذلك فى قوله: (لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة)[٢٩]. فى حين أن أفلوطين لم يذكر فى نظرية الفيض ما يشير إلى وجود القدرة للأول الذى تفيض عنه الموجودات الأخرى. وتلك القدرة يترتب عليها وجود (العلم الثانى)[٣٠].

والملاحظ هنا فى نص الفارابى أنه يضع ترتيبا تنازليا لعالم الأمر بحسب تصوره، ذلك العالم الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرات السابقة، وما يجب أن أشير إليه هنا هو أن الإيجاد عند الفارابى إنما لا يكون إلا بقدرة الله القادر، والقدرة صفة ذات، أو هى عين ذات القادر، ومن ثم يتضح فارق جديد بين الفارابى وأفلوطين يوضح أصالة الأول الإسلامية.

وإن كان الفارابى لم يتعرض تفصيلا للأمور المتعلقة بالقدرة - باعتبارها عين الذات الإلهية - من أمور تعرض لها ابن سينا بعد ذلك بالتفصيل وسأوردها فى حينها مع الاختلافات التى أثيرت حولها بين المتكلمين والفلاسفة.

وهذا النص الذى أشرت إلى بدايته فى هذه الفقرة يوضح أيضا أن القدرة الإلهية هى أول المبدعات أو هى الإيجاد فى ذاته عند الفارابى، وذلك باعتبار القدرة الإلهية هى التى يتم بواسطتها إبداع الكون بعالمى الأمر والخلق، وليس هذا الترتيب الذى ذكره الفارابى فى النص المذكور فى فصوص الحكم إلا ترتيبا منطقيا يوضح مراتب الموجودات هابطا إلى عالم الخلق ثم صاعدا مرة

---

[٢٩] الفارابى - فصوص الحكم - عليه شرح فصوص الكلم للسيد/ محمد بدر الدين الحلبى ص١٣٧ - ضمن كتاب المجموع للفارابى - الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٠٧.

[٣٠] المصدر السابق ص١٣٧.

أخرى إلى عالم الأمر إلى أن ينتهى الأمر بالكون مرة أخرى إلى ذات الله تعالى، ولقد أوردت هذا النص تفصيلا فى عرض رأى الفارابى عن ترتيب الموجودات، وهنا أشير إلى أن النص المذكور لا يتعلق بنظرية الفيض الأفلوطينية لأنه لا يخلو من أصالة إسلامية.

٨- ولذلك يجب أن أؤكد ثانيا على أن الزمان ظاهره العالم وباطنه الأمر الإلهى، العالم الزمانى متكون فاسد وله بدء وانتهاء، وعالم الأمر اللازمانى، عالم لا متناهى، وإن كان له كون وفساد بأمر الله تعالى، محتجبا عن العقل الإنسانى فهو آن سرمدى، فى علم الله تعالى يحوى موجودات، هى جواهر عقلية روحية مجردة بسيطة، على العكس من العالم المادى الزمانى الذى يحوى مركبات متكونة فاسدة فى الزمان.

٩- وهكذا فالفيض لا يعتبر قولا بالقدم عند الفارابى، إذا ما نظرنا إلى تلك الفوارق الأساسية السابقة بين الفيض الأفلوطينى وبين الإيجاد والإبداع عند الفارابى.

١٠- بهذا يمكن اعتبار الفارابى من الفلاسفة المسلمين الذين رجحوا الجانب الميتافيزيقى فى فلسفتهم الإلهية عن الزمان، إلا أن تصوره للوجود قد شاعت فيه النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين وإن لم تخل من ترجيح الجانب الدينى على الجانب الفلسفى، فأصبح بذلك الميدان معدا لفلسفة ابن سينا، ذلك الفيلسوف الذى تبلورت فلسفته فى اتساق يكمل بعضها بعضا، لتبدو للمتأمل فيها بناءا شاملا لكل العناصر السابقة لم يخل من أصالة وتجديد.

الباب الرابع

البعد الفيزيقى للزمان عند ابن سينا

الفصل الأول

الزمان بين منكرى وجوده ومثبتيه

١- عرض للاتجاهات المختلفة بصدد وجود الزمان.

إنكار وجوده (زينون الإيلى)

وجود موضوعى

جوهر مفارق (أبو بكر الرازى)

أمر ذاتى (الأشاعرة)

٢- بين الزمان والحركة.

١

عرض الاتجاهات المختلفة بصدد وجود الزمان

احتل الزمان ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى أكثر من موضع فى كتب ابن سينا المتعددة مثل كتاب الشفاء - والنجاة - وتسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات والإشارات والتنبيهات، إلا أنه يركز على البعد الفيزيقى فى الفن الأول من السماع الطبيعى فى كتاب الشفاء.

ويستهل فيلسوفنا عرضه بتصنيف الآراء المختلفة فى وجود الزمان:

١- فمن الناس من نفى أن يكون للزمان وجود البتة[١] لأنهم نفوا الحركة نفيًا مطلقًا من أمثال زينون الإيلى.

٢- ومنهم من وضع تصورًا آخر للزمان فيما أسموه بالأوقات وسوف أتعرض لهم عند عرض موقف ابن سينا من الوقت عند الصوفية.

٣- ومنهم من نفى الزمان من جهة كونه حقيقة خارجة عن الذات أى نفى اعتباره حقيقة موضوعية، يقول ابن سينا: ومنهم من جعل له وجودًا لا على أنه فى الأعيان الخارجة البتة بوجه من الوجوه بل على أنه أمر متوهم[٢].

ثم شرع ابن سينا فى عرض وجهات النظر المختلفة.

أولاً: وجهة نظر منكرى وجود الزمان البتة (زينون الإيلى) فأما من نفى وجود الزمان فقد تعلق بشكوك من ذلك أن الزمان إن كان موجودًا فإما أن يكون شيئًا منقسمًا أو يكون شيئًا غير منقسم، فإن كان غير منقسم مستحيل أن يكون معه سنون وشهور وساعات وماضى ومستقبل[٣].

[١] الفن الأول من الشفاء. السماع الطبيعى ص٦٨.

[٢] المرجع السابق نفس الصفحة.

[٣] ابن سينا الفن الأول من الشفاء السماع الطبيعى.

هذا العرض الذي يقدمه ابن سينا لرأي زينون الإيلي في إنكار الزمان، قد جمع فيه أكثر من حجة من الحجج الأربع التي أوردها زينون في نفيه للحركة، وبالتالي إنكاره لوجود الزمان، وبخاصة الحجتين الثانية والثالثة.

فيبدأ في رفض انقسام الزمان فيعرض المقدمة الآتية (وإن كان منقسمًا فإما أن يكون موجودًا بجميع أقسامه أو ببعضها)[4].

ويترتب على المقدمة السابقة أنه (وإن كان موجودًا بجميع أقسامه وجب أن يكون الماضي والمستقبل موجودين معًا وهذا محال).[5]

(من الناس) من أنكر أن يكون للزمان وجود في الخارج واحتج لذلك بأمور خمسة (أولها) أن الزمان لو كان موجودًا لكان: إما أن يكون منقسمًا أو غير منقسم، فإن لم يكن منقسمًا لم يكن منقضيًا فيلزم أن يكون حاصلاً حين كان معدومًا فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة[6].

ويمضي في إيضاح البراهين التي أوردها منكرو الزمان فيما لو كان منقسمًا بقوله (وإن كان بعض أقسامه موجودًا أو بعضها معدومًا فلا يخلو إما أن تكون القسمة التي إياها تعتبر واقعة على سبيل الحاضر والمستقبل والماضي أو بعضها على سبيل الساعات والأيام وما أشبه ذلك، أما الماضي والمستقبل فلكل واحد منهما باتفاق من مثبتي الزمان معدوم، وأما الحاضر فإن كان منقسمًا وجبت المسألة بعينها وإن كان غير منقسم كان الأمر الذي يسمونه آنًا وليس بزمان، ومع ذلك فإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل[7] وإن لم يكن منقسمًا كان ذلك هو الآن وهو محال لثلاثة أوجه.

---

(4) المصدر السابق ص٦٨.

(5) المصدر السابق ص٦٩.

(6) فخر الرازي المباحث المشرقية ص٦٤٢ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

(7) ابن سينا الفن الأول من الشفاء والسماع الطبيعي ص٦٩.

(أما أولاً) فلأن الآن طرف الزمان والشئ إذا لم يكن موجودًا فى نفسه امتنع أن يكون له طرف موجود.

(أما ثانيًا) فلأنه عند مثبتيه مشترك بين الفائت وبين ما سيوجد فيكون الآن سببًا لاتصال المعدوم بالموجود (وهذا محال).

(وأما ثالثًا) فلأن ذلك إما أن يبقى وإما أن لا يبقى ومحال أن يبقى لأنه لو بقى فإن كان سيالا كان منقسمًا فلا يكون الشئ الواحد باقيا وإن لم يكن سيالاً كان الحاصل فى آخره والحاصل فى أوله حاصلا دفعة واحدة وهو محال وإما أن يعدم فإن كان عدمه متدرجًا عاد الحال وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارنًا لوجوده بل كان فى آن آخر فإن كان بينهما زمان عاد المحال وإن لم يكن بينهما زمان فقد ثبت تتالى الآنات ويلزم تتالى الآنات وجود الجزء الذى لا يتجزأ كما ثبت)[8].

ثم ينتهى إلى النتيجة التالية (ولو وجد بالفعل لم يخل إما أن يبقى وإما أن يعدم فإن بقى كان شئ منه متقدمًا وشئ متأخرًا، ولم يكن كله آنًا، ولكان الماضى والمستقبل معًا فى آن واحد وهذا محال، وإن عدم لم يخل أما أن يعدم فى آن يليه لا زمان بينهما، وإما أن يعدم فى آن بينه وبينه زمان، فإن عدم فى آن بينه وبينه زمان لزم أن يبقى زمانًا، وقد أبطلنا ذلك، وإن عدم فى آن يليه كان الآن على اتصال من غير تخلل زمان بينهما، وهذا مما يمنعه مثبتو الزمان ثم بالجملة فكيف يكون للزمان وجود، وكل زمان يفرض فقد تجدد عند فارضه ما بين آن ماض وآن هو بالقياس إلى الماضى مستقبل، وعلى كل حال لا يصح أن يوجدا معًا، بل يكون أحدهما معدومًا، وإذا كان معدومًا فكيف يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم، فكيف يكون للشئ طرف هو معدوم وبالجملة فكيف يكون شى واحدًا بين معدوم وموجود)[9].

هذه هى الشكوك التى عرض لها ابن سينا متفقًا فى ذلك مع تلك التى أوردها أرسطو فى كتاب الطبيعة محددًا بذلك الإشكالات التى يجدر حلها لكى

---

[8] فخر الرازى، المباحث المشرقية ص٦٤٢ - ٦٤٣جـ١. ط طهران سنة ١٩٦٦.

[9] ابن سينا الفن الأول من الشفاء - السماع الطبيعى ص٦٩.

يمكن القول أن الزمان له وجود، ويمكن بلورة تلك الإشكالات في التساؤلات الآتية.

١ - من جهة طبيعة الزمان:

أ - هل الزمان منقسم أو غير منقسم؟

ب- إذا كان منقسما، فكيف نفسر كون الزمان ذا فواصل أو قواطع تجزئه؟

جـ- وإذا كان منقسما، فما هي التسمية الملائمة لكل جزء من أجزائه؟

د - هل بهذا المعنى يعتبر الآن جزء الزمان؟

هـ- وإذا كان الآن جزء الزمان، فهل يمكن التوفيق بين وضع الزمان باعتباره منقسما إلى آنات وبين كون الزمان متصلا في صيرورة لا فواصل بين أجزائها؟

و - ومن جهة أخرى، ما مدة الآن وما طبيعة وجوده إذا ما كان جزءا من الزمان؟

ز - وإذا ما كان الآن حاضرا، فهل له فساد في الآن الذي يليه أم أنه باق على ثباته؟

هذا من جهة ما إذا كان الزمان منقسما، أما إذا كان متصلا فإن هذا يترتب عليه التساؤلات الآتية:

أ - كيف يمكن عد الزمان؟

ب- كيف يمكن من الوجهة العقلية أن يعتبر الزمان موجودا في الوقت الذي يعد فيه دائم الصيرورة من ماض إلى مستقبل؟

جـ- وإذا كان الزمان متصلا فما علاقة الآن به، إذا ما اعتبرنا الآن خارجا عن الزمان؟

د - إذا ما كان الزمان متصلا في صيرورة من ماض إلى مستقبل، ما علاقة الحاضر به؟

هـ- ويترتب على التساؤل السابق أن نتساءل عن معنى الحاضر وطبيعته؟

و - إذا ما كان الحاضر لا وجود به في الزمان فهل هذا يعني عدم وجود بالنسبة للزمان من جهة أن الماضي قد انتهى وجوده والمستقبل لم يوجد بعد؟

ز- يترتب على ذلك أن نتساءل عن معنى (العدم) فى ذاته. ثم علاقته بأقسام الزمان إذا ما كان الزمان كونًا من الماضى والمستقبل.

هذه هى الإشكالات التى تترتب على البحث فى طبيعة الزمان.

ثانيًا: آراء الإسلاميين فى الزمان

بعرض وجهات نظر الإسلاميين فى الزمان يتضح أمران:

الأول: خصوبة الفكر الإسلامى حين عرض مفكروه لآراء فى الزمان لم تكن معروفة على عهد اليونان.

الثانى: إذا كان ابن سينا مشايعًا لأرسطو بصدد موقف كل منهما من زينون الإيلى. فإنه قد استمدت آراء فى الزمان لم تكن على عهد أرسطو، على أنه ينبغى أن نتنبه إلى أن آراء الإسلاميين فى الزمان لم تكن قد نضجت أو اكتملت على عهد ابن سينا، فآراء الأشاعرة فى الزمان لم تنضج إلا ابتداء من الشهرستانى وانتهاء بالإيجى، أما الأولون فهم السابقون على ابن سينا - بل حتى عصر الغزالى - فإما لم تكن لهم آراء فى الزمان أو كانت آراؤهم فيه غير ناضجة - كذلك استجد رأى له وزنه فى الزمان ألا وهو رأى أبى البركات البغدادى.

أريد أن أقول إن وجهات نظر الإسلاميين سأتعرض لها لا كما عرضها ابن سينا وإنما كما عرضها فخر الدين الرازى فى كتابه المباحث المشرقية.

١- الزمان جوهر مفارق (أبو بكر الرازى)

أشار ابن سينا إلى أبى بكر الرازى بقوله: ومنهم من جعل للزمان وجودًا وحقيقة قائمة فمنهم من جعله جوهرًا قائمًا بذاته[1] هذا وقد جعل أبو بكر الرازي الزمان واحدًا من قدماء خمسة وسماه جوهر يجرى[2].

٢- الزمان حقيقة موضوعية لا جوهر ولا عرض (أبو البركات البغدادى) مذهب البغدادى فى الزمان: (الزمان عند أبى البركات مقدار الوجود ساكنًا كان أو

---

[1] ابن سينا: الفن الأول من السماع الطبيعي بكتاب الشفا ص٦٨.

[2] عرضت لموقف أبي بكر الرازى من الزمان فى الباب الثالث الفصل الأول.

متحركًا، عقليًا كان أم ماديًا، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة، وكما أن المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوى[11]).

يبدأ أبو البركات بأن يبين بأن هناك ثلاثة مستويات للنظر فى الزمان:

١- بحسب العوام

٢- بحسب العقول

٣- بحسب المقرر من الأصول[12]

فأما بحسب العوام فإن وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء، وأما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فإن العرف العامى من البين الجلى.

وأما بحسب العقول[13] فإنهم أرادوا معرفة ماهيته وهل هى مما يحس أو لا يحس، ويتصور أو لا يتصور وطلبوه فى المحسوسات فعادوا إلى أذهانهم، فوجدوه للحركات كالمقدار، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة لأن المسافة باقية، بينما الزمان منصرم مع الحركة أو السكون.

وعلموا أن القبلية والبعدية والتصرم والتجدد للزمان بالذات وللحركة بالعرض، فقالوا إنّ الحركة فى الزمان، ولم يقولوا إنّ الزمان فى الحركة.[14]

ورأوا له معرفة ثابتة فى النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها، فعلموا أن معرفته أسبق إلى الأذهان من معرفة الحركة. فقالوا لا يتصور حركة من لا يتصور زمانًا، ولايتصور زمانا لا حركة فيه فحصل لهم أن الزمان شئ توجد فيه الحركات وهو غير المسافة.

وأما بحسب المقرر من الأصول، فقد بحثوا، هل هو جوهر أم عرض، ويبين البغدادى معنى الجوهر ومعنى العرض، ويعرض لقول خصومه أنه عرض، ورأيه هو

---

[11] أبو البركات البغدادى – المعتبر فى الحكمة ص٧٩ – ٨٠ جـ٢ ط حيدر آباد سنة ١٣٧٥هـ.

[12] المصدر السابق ص٧٠ – ٧١جـ٢.

[13] المصدر السابق ص٧٠ – ٧١جـ٢.

[14] المصدر السابق ص٧٢ جـ٢.

أنه جوهر، وأدلته على جوهريته بعضها سلبى، ردا على أدلة العرضين، وبعضها إيجابى مستقل وهى:

١- قالوا هو عرض - أى خصومه - لأنه منصرم متجدد. ورده أنه ليس فى حد الجوهر هذا الشرط، بل معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضع، سواء كان قديمًا أم حادثًا.[١٥]

٢- هو جوهر - لا عرض - لأنه لا يتصور فى الأذهان ارتفاعه وعدمه، بل يتصور وجود كل شئ، وعدم كل شئ معه وبالنسبة إليه.

ويورد فى (ما بعد الطبيعة) ما يزيد بعض أجزاء هذه الأدلة السابقة وضوحًا، مع التأكيد على إنّ الزمان وجودى وليس تصورًا ذهنيًا أو اعتباريًا يقول: فإن قيل أن الزمان تصور فى الذهن دون الوجود، قيل إنها لو كانت كذلك ما قابلها الوجود بالصدق والكذب، بل هى مدة يعرف العارفون ببداهة الأذهان تقديرها تقديرًا فرضيًا وجوديًا، فلا يساوى جزؤها كلها.

وعلى العموم فالزمان ومعقوله أقدم فى الوجود وللعقول مما يعرف به ومعه (وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه فى التصور، وكما أن الوجود تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شئ تشعر به وتلحظه بذهنها فكذلك الزمان، فالزمان مقدار الوجود أولى من أن يقال أنه مقدار الحركة، لأنه يقدر السكون، والحركة والسكون يشتركان فى الوجود وكذلك فى الزمان واعتبار الزمان كمية لا يدل على أنه فرض ذهنى لا وجودى. فالزمان يقدر الوجود لا على أنه عرض طارئ فى الوجود، بل على أنه اعتبار ذهنى لما هو الأكثر وجودًا إلى ما هو أقل وجودًا. فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود وإلا فالزمان لا يكون له وجود مجرد هوية قائمة بنفسها، وإذا كان الوجود لا يعدم كما لا يوجد، فكذلك الزمان، وكل وجود له زمان خالقًا كان أم مخلوقًا والذين جردوا وجود خالقهم عن

---

[١٥] المصدر السابق ص٧٥ - ٧٦ جـ٢.

الزمان قالوا بأنه موجود فى الدهر والسرمد، فغيروا لفظ الزمان وما غيروا معناه[16] أما احكام الزمان عند البغدادى فهو عندهم متصل فى ماهيته، منفصل فى وجوده).

٣- الزمان أمر ذاتى متوهم (الأشاعرة)

أ - الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم "الزمان مجموع أوقات"، إنك إذا رتبت أمرًا بعد يومين أى طلوع الشمس مرتين فقد رتبت أمرًا مبهمًا بأمر معلوم لديك، فيقول القارئ: لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب، وتقول المرأة: لبث فلان عندى قدر ما غزلت ثوبه. ويقال للصبى إذا بكى جوعًا والإناء على النار: ينضج البيض إذا عددت ثلاثمائة، وعلى هذا كل قوم يحسبون ويقدرون زمانًا ما هو مبهم مجهول بما هو مقدر معلوم.[17]

هكذا يدرك الزمان باعتباره نسبة بين حادثتين تكون إحداهما أشهر فى المعرفة من الأخرى من جهة كونها أكثر تكرارًا.

ولما كانت الوقائع التاريخية الهامة أشد الأمور إثارة فقد تم حسبان الزمان بها.[*]

ولما كان طلوع الشمس أكثر الحوادث تكرارًا وأشدها ظهورًا كان تقدير الحوادث الأخرى زمانيًا منسوبًا إليه فيقال: يحضر زيد عند طلوع الشمس إذا كان المخاطب أو السائل مستحضرًا لطلوع الشمس غير مستحضر لمجئ زيد.

ويفسر الإيجى مخالفة الأشاعرة للفلاسفة فى تصورهم للزمان بقوله، وقد أنكر الأشاعرة كون الزمان لاحقًا للحركة بسبب إنكارهم العدد وجودًا متحققًا فعليًا. إنَ المتكلمين أنكروا العدد خلافًا للحكماء لمسلكين: أحدهما أنه مركب من الوحدات

---

[16] المصدر السابق ص٧٨ - ٧٩ جـ٢.

[17] الإيجى - المواقف. شرح الجرجانى ص١١٤ جـ٥.

[*] حسب اليونان تاريخهم بالألعاب الأولمبية والعرب قبل الإسلام بحروبهم التى سميت - أيامًا - بل ليس التاريخ الميلادى أو الهجرى إلا تقديرًا للزمان باعتبار واقعة لها أهميتها: ميلاد المسيح - أو هجرة الرسول.

والوحدات ليست وجودية[18] وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة أما أن الوحدة لا توجد فلأنه لو وجدت لأمكن تجزئتها فيكون جزؤها وحدة ولزم التسلسل. غير أن مخالفة الأشاعرة للفلاسفة - كما يرى الباحث - إنما ترجع إلى اختلاف النهجين، النهج الواقعى لدى الأشاعرة والذى دعاهم إلى التعبير عن الزمان بأكثر من صورة واقعية ألا وهو التاريخ. والنهج الميتافيزيقى لدى الفلاسفة والذى دعاهم إلى تصور الزمان مجردًا عن الحركة.

وقد انتقد فخر الدين الرازى هذا التصور لدى الأشاعرة بقوله: فلنبين الآن إبطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت. والتوقيت راجع إلى معية بين حادثتين - فقولك يأتى زيد عند طلوع الشمس، معية مجئ زيد وطلوع الشمس، والأول متوهم مبهم والثانى مقدر معلوم، غير أن هذه المعية ليست هى نفس الزمان لثلاثة أوجه:

١- توجد فى الزمان الواحد معيات كثيرة ولا توجد فى الزمان أزمنة كثيرة.
٢- الزمان أمر لا باختلاف المواضيع بينما الأمور التى تعرض لها المعية مختلفة. إنّ المعية أمر إضافى لا تستقل بنفسها بل هى عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها. أن الذى عرضت له المعية يمكن أن تعرض له القبلية والبعدية، من ثم فالمعية فيها عارضة. إنّ المعية هنا معلولة للزمان ومن ثم امتنع أن تكون هى نفس الزمان.
٣- لو كان زمان حصول الشئ الحادث الذى يحدث معه عبارة عن الوقت الذى يؤقت فليكن الغد عبارة عن شئ معين يحدث من حادث آخر فلو فرض حصول لذلك الشئ فى اليوم لكان الغد حاصلاً فى اليوم.[19]

---

[18] المصدر السابق ص١١٤ حاشية جـ٥.

[19] فخر الرازى - المباحث المشرقية ص٦٥٠ - ٦٥١ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

هكذا عبر الفخر الرازى عن الموقف الفلسفى الذى كان يمكن أن يتبناه ابن سينا لو أن رأى الأشاعرة كان ماثلاً أمامه ناتجًا كما كان ماثلاً أمام الفخر الرازى، غير أنه يلاحظ على انتقادات الفخر الرازى ما يلى:

١ - أن الأشاعرة لم يقولوا أن الزمان هو المعية ولكنه مستخلص من المعية، وكما أن الاسم الكلى إنسان ليس هو زيد ولا عمرو ولكنه مستخلص من الأفراد الجزئية، كذلك مفهوم الزمان مستخلص من تعدد الأوقات أو هو على حد تعبير ابن سينا حين نقل وجهة نظرهم. الزمان هو مجموع أوقات، والوقت عرض حادث بفرض وجود حادث بغرض وجود عرض آخر مع وجوده[٢٠].

٢- ورأى الأشاعرة يتسق تماما مع نسقهم التجريبى الاسمى حيث لا وجود إلا للجزئيات أو بالأحرى الأوقات وما لفظ الزمان إلا اسم أطلق على مجموع الأوقات. بينما يتسق رأى الفلاسفة كابن سينا - وقد جاراهم الفخر الرازى حين جعلوا للكليات وجودا موضوعيًا مستقلاً عن الجزئيات[٢١].

ب- الزمان أمر متوهم: وإذا كان القائم فى الخارج "مجموع الأوقات" وليس المعنى الكلى للزمان إلا فى ذهن الإنسان كان الزمان أمرًا متوهمًا، ليس له وجود فى ذاته.

إنّ الحركة بمعنى قطع المسافة لا وجود لها فى الخارج وإنما الموجود فى الخارج أجسام متحركة، فإذا كان الزمان متعلقًا وجوده بالحركة، وهى لا وجود لها فى الخارج، فإنما وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى قطع المسافة وكما أن الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه فى المكان الأول، ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه فى المكان الثانى وحينئذ يشعر

---

[٢٠] ابن سينا الفن الأول من الشفاء - السماع الطبيعى ص٦٨.

[٢١] المذهب الاسمى. المعنى الكلى قائم فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج وهو يقوم مقام كثرة الأفراد (المعجم الفلسفى ليوسف كرم) فالموجود فى الخارج هو "الأوقات" أما الزمان فمعنى كلى قائم فى عقل العارف، فى الاتجاه الاسمى لدى الأشاعرة فى مقابل الاتجاه التصورى لدى المعتزلة. د. أحمد محمود صبحى. فى علم الكلام جـ١ ص٣٣٩ وما بعدها.

الذهن بالصورتين معًا على أنهما شئ واحد ممتد، وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط[22].

نخلص من هذا إلى أن الأشاعرة ممن يقولون بعدم اتصال الزمان، فكما أن الحركة غير متصلة وإنما يتوهم الذهن ذلك بين بداية كل جزء من المسافة ونهايتها فكذلك الزمان.

ومن ناحية أخرى فإن الموقف الأشعري إزاء اعتبار الزمان أمرًا متوهمًا من جهة وانفصال أجزائه من جهة أخرى إنما تحكمه الاعتبارات الدينية أو الكلامية لا الفلسفية. إنّ أول إشارة للزمان على أنه أمر متوهم إنما وردت في رد الغزالي على ابن سينا بصدد قدم العالم، وقد كان ابن سينا يرى أنه لا معنى للزمان قبل وجود العالم، لاقتران الزمان بوجود الفلك وحركته، فلكي يثبت الغزالي تقدم الله على العالم بالزمان - وقد كان ابن سينا ينكر ذلك - اضطر - أي الغزالي - إلى افتراض عدم العالم ثم إيجاده ثانيًا، حينئذ يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم.

وجاء هذا المعنى للزمان على أنه أمر متوهم - أكثر وضوحًا لدى الشهرستاني إذ لبيان التباين بين الله والعالم من حيث الوجود الزماني ذهب إلى أن تقدير قدم العالم إنما يعني تصور ماضي للعالم لا ينقضي أزلاً، وذلك أمر يقدره الوهم والخيال كما يتخيل الواهم أجسامًا لا تتناهى مكانًا أو يتصور الذهن قابلية جسم للقسمة والتجزؤ إلى مالا نهاية، وكما لا يجوز توهم حركات لا تتناهى مكانًا فكذلك لا يجوز وجود مدة لا تتناهى زمانًا[23].

وهكذا تتجمع العوامل المنهجية والكلامية فنجد الأشاعرة يسلكون مسلكًا يخالف الفلاسفة في المراتب الآتية:

١- استبعاد اقتران الزمان بالحركة.

---

[22] الفخر الرازي: المباحث المشرقية ص٦٤٦ - ٦٤٧ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[23] الشهرستاني. مصارع الفلاسفة ص١٠٦.

٢- استبعاد الحقيقة الموضوعية للزمان وإنما هو أمر متوهم.

٣- استبعاد اتصالية الزمان لأن هذا يترتب عليه استمرارية الزمان إلى مالا نهاية في الماضي أو بالأحرى قدم العالم.

وتبنى الأشاعرة الموقف الآتي:

١- الزمان مجموع أوقات لا اتصال بينها.

٢- فكرة المعية أو التوقيت أو تقدير أمر مبهم بأمر معلوم وبخاصة حساب الأيام بطلوع الشمس.

٣- الزمان أمر متوهم ذاتي ليس له حقيقة موضوعية.

- ٢ -

بين الزمان والحركة

الذين قرنوا الزمان بالحركة تفاوتت آراؤهم في درجة هذا الاقتران فمنهم من وحدوا بينهما فجعلوا الزمان حركة، وحيث لا حركة فلا زمان، أولئك أصحاب البعد السيكولوجي للزمان، ومنهم من قرن بين الزمان والفلك أولئك أصحاب البعد الفلكي، وهم في ربطهم الزمان بالفلك على آراء ثلاثة:

١- حركة الفلك زمان.

٢- دورة واحدة للفلك زمان.

٣- نفس الفلك زمان.

١- الحركة زمان

"حيث لا حركة لا زمان (البعد السيكولوجي للزمان)"

وأما الذين يجعلون الزمان هو نفس الحركة فقد احتجوا بأمرين (أحدهما) أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة أيضًا كذلك، وجوابه أن الموجبتين في الشكل الثاني لا تثبتان لصحة اشتراك المختلفات في بعض الأمور، (وثانيهما) أن من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق أصحاب الكهف. ومن لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف فإنهم لما لم يشعروا بالحركات التي بين آن

ابتداء إلقائهم أنفسهم للاستراحة بالنوم وآن انتباههم لم يعلموا أنهم زادوا. وقد حكى المعلم الأول أيضًا أن قومًا من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك ويدل التاريخ على أنهم كانوا قبل أصحاب الكهف[24].

هذا هو عرض فيلسوفنا للطائفة التي قررت أن الزمان هو الحركة.

نقد القول أن الحركة زمان:

١- أنهم فرقوا بين الشعور بالحركة وبين الزمان فلم يدركوا التمييز بين الحركة والزمان فجعلوهما أمرًا واحدًا، ومن ثم توصف الحركة بأنها ماضية ومستقبلة. ولا وجود للزمان في ذاته متميزًا عنها.

٢- يرى أبو البركات البغدادي أن من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان، والعكس هو الصحيح.

٣- استشهاد هؤلاء بأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان لأنهم لم يشعروا بالحركة. استشهاد غير صحيح لأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره فإنهم عدموا الشعور مطلقًا، فإن النائم لا يشعر بشئ لا بحركة ولا بزمان، ولو كانوا في كهفهم في يقظة لشعروا بالزمان مع سكونهم، كما يحصل لمن يجلس وادعًا بلا حركة، يتبقى شاعرًا بالزمان.[25]

٤- أما أن الحركة ليست زمانًا فلأنه قد تكون حركة أسرع وحركة أبطأ بل أقصر وأطول، وقد يكون حركتان معًا ولا يكون زمانان معًا، وأنت تعلم أنه قد تحصل حركتان مختلفتان معًا في زمان واحد وزمانهما لا يختلف[26].

إنّ الزمان هو مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فإن من الجائز أن يكون المقدار الواحد متقدرًا به[27].

---

[24] ابن سينا الفن الأول من الشفاء "السماع الطبيعي" ص٧٠.

[25] أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة ص٧٤ جـ٢ ط حيدر آباد سنة ١٣٧٥هـ.

[26] ابن سينا – الفن الأول من الشفاء "السماع الطبيعي" ص٧١.

[27] فخر الرازي. المباحث المشرقية ص٦٥٠ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

٥- الحركة فصولها غير فصول الزمان، والأمور المنسوبة إلى الزمان مثل برهة وبغتة والآن وآنفًا ليست هي ذات الحركة في شئ، والزمان يصلح أن يؤخذ في حد الحركة السريعة جزءًا من الفصل والمركز لا يصلح أن يؤخذ كذلك بل يؤخذ على أنه جزء متقدم فإنه يصلح أن يقال أن السريع هو الذى يقطع مسافة أطول في زمان أقصر ولا يصلح أن يقال في حركة أقصر[٢٨].

٢- حركة الفلك زمان

يقول ابن سينا: وحكم الحركة الأولى الفلكية هذا الحكم بعينه فإنها لا تصلح أن يقال أنها أسرع الحركات لأنها تقطع مع قطع الحركة الأخرى أعظم، مع ما في هذا مما نتكلم فيه[٢٩].

هذه هي المقدمة التى يؤكد فيها على أن الزمان واحد يخص أسرع الحركات جميعًا وهي حركة الفلك الأقصى من جهة أنها المقدرة لجميع الحركات التي تحدث معها، ثم يقول (وبعد، فهذه المعية تدل على أمر غير الحركتين، بل تدل على معنى نسب كلتاهما إليه ويتساويان فيه معًا ويختلفان في المسافة، وذلك المعنى ليس ذات أحدهما لأن الثاني لا يشارك الآخر في ذاته ويشاركه في الأمر الذى هما فيه معًا)[٣٠].

هذه الفقرة توضح تأكيد ابن سينا على ثبات الحركة الأولى التي هي أسرع الحركات ولحوق الزمان بتلك الحركة دون غيرها بالرغم من أن سائر الحركات تحدث معها.

---

[٢٨] ابن سينا. الشفاء "السماع الطبيعي" ص٧١.

[٢٩] المصدر السابق ص٧١.

[٣٠] المصدر السابق ص٧١.

٣- دورة الفلك زمان

ينتقل إلى الرد على القائلين بأن الزمان هو دورة واحدة للفلك بقوله (وأما القائلون بأن الزمان هو دورة واحدة من الفلك فبين إحالته بأن كل جزء زمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة)[٣١].

هذا الرأى السابق يفنده بأنه لا يمكن أن يكون جزء الدورة دورة، فى حين أنه من المسلم به أن جزء الزمان هو الزمان مثل ذلك مثل الخط، إذ أنه لا يمكن انقسام الخط إلى نقط لأن أجزاء الخط هى خطوط، فكذلك الزمان لا ينقسم إلا إلى أزمنة، من جهة أن الزمان لا ينقسم إلى آنات، بل ينقسم إلى أزمان، وسوف يتضح ذلك عند البحث فى أمر الآن وعلاقته بالزمان.

٤- الزمان هو ذات الفلك

ثم يبين خطأ الذين تصوروا أن الزمان هو ذات الفلك بقوله (وأبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك بقياس من الشكل الثاني، على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبة وكل جسم فى فلك، فإنه ليس كذلك)[٣٢].

ثم يضع برهانًا آخر يبطل فيه رأى هذه الطائفة فيقول (بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو فى فلك، وأما الذى فى الزمان فلعله هو كل جسم مطلقًا فإن الفلك نفسه أيضًا فى زمان، على النحو الذى تكون الأجسام فى الزمان عليه)[٣٣].

من الواضح أن برهان القائلين بأن الزمان هو ذات الفلك يستند - بحسب ما ذكر فيلسوفنا - إلى قياس من الشكل الثانى هو

(كل جسم فى فلك

كل الأجسام فى الزمان

∴ النتيجة (كل زمان هو فى فلك)

---

(٣١) المصدر السابق ص٧١.

(٣٢) المصدر السابق ص٧١.

(٣٣) المصدر السابق ص٧١.

وقد استند هذا القياس إلى أن إحدى المقدمتين خاطئة من جهة أنه يمكن اعتبار الفلك ذاته داخلا فى الزمان وذلك من جهة أن الفلك فى حركته هو العلة المباشرة لصيرورة الزمان إذا ما نظرنا إلى وجهة نظر هذه الطائفة وبالتالى فإن هذا الرأى باطل عند فيلسوفنا.

وبعد أن انتهى من استعراض جميع المذاهب والآراء التى قيلت فى الزمان، وبعد إبطاله لما يرفضه منها، يبدأ فى تحديد موقفه وذلك بقوله:

(إذا أشرنا إلى المذاهب الباطلة فى ماهية الزمان فحرى بنا أن نشير إلى ماهية الزمان ثم يتضح لنا من هناك وجوده، ويتضح الشبه المذكور فى وجوده)[٣٤].

تعقيب

وقبل استعراض موقف ابن سينا الخاص من الزمان تجدر الإشارة إلى الأمور الآتية:

١- من حيث المنهج الذى عرض به تصور المذاهب السابقة عليه يمكن ملاحظة توخيه للترتيب الذى اتبعه أرسطو عندما تعرض للزمان فى كتاب الطبيعة وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد عرض لنفس المذاهب التى تعرض لها أرسطو إلا أنه لم يرد عليها جميعها، بل إنه أبطل ما يرفضه منها وقد أضاف إليها تصور المتكلمين للزمان، وبخاصة الأشاعرة، ومن الواضح أيضًا أنه اتبع أسلوب البرهنة الجدلية فى إبطاله للحجج التى استند إليها أصحاب تلك المذاهب التى رفضها، وذلك بأسلوب يرتبط بالمذهب الذى تبناه بعد ذلك فى أمر الزمان.

٢- إذا كان بعض المفسرين والشارحين لفلسفة ابن سينا قد نظروا إليه كما لو كان تابعًا تبعية مطلقة لأرسطو فالحق أنه وافق أرسطو فى بعض الأمور ولم يوافق على بعضها الآخر.

وبمقارنة موقف أرسطو فى عرضه للمذاهب المختلفة فى الزمان مع تقدم عرضه وبيان أوجه الشبه والاختلاف بينهما.

---

[٣٤] المصدر السابق ص٧١ - ٧٢.

أ- فقد اتفق فيلسوفنا مع أرسطو على رفض حجج زينون في إبطال الحركة، وبالتالي استحالة وجود الزمان وبخاصة في رد فيلسوفنا على حجة عدم انتقال السهم المتعلقة بانقسام الزمان إلى آنات، وبإبطاله الإشكالات المترتبة على عدم وجود الماضي والمستقبل.

ب- اتفق أيضًا مع أرسطو على تمييز الزمان عن كونه حركة، وإن خالفه في كيفية لحوق الزمان بالحركة كما سيتضح ذلك في الفصل التالي.

جـ- واتفق أيضًا معه في رفضه لكون الزمان دورة واحدة من دورات الفلك، وكونه ذات جسم الفلك.

د - ثم أضاف على مذهب أرسطو ردوده على الأشاعرة.

هـ - وخالفه أيضًا في تناوله لمشكلات وجود الزمان وصلته بالعدم والوجود، فاستفاد من الفلاسفة السابقين عليه بوضعه لمبدأ الإمكان واصفًا به الزمان، وهذا مالم يفعله أي فيلسوف سبق ابن سينا، وسوف يتضح ذلك أيضًا في الفصل التالي عند تحديده لماهية الزمان من خلال إثباته لوجوده.

و - وإذا كان أرسطو قد أشار إلى استناد القائلين بأن الزمان هو الحركة إنما يقوم على شعور الإنسان به، إلا أن ابن سينا بعد أن يتفق مع أرسطو في أن الزمان ليس هو مجرد الشعور بالحركة، يجعل من بين الأسباب الموضوعية لكون الزمان مفارقًا للذات الإنسانية هو تعلقه لا بالحركة وحدها بل بالمسافة التي تقع عليها الحركة أيضًا، فليس الزمان عنده مجرد تعلق مباشر بالحركة من جهة كونه قائسًا لمقدارها في السرعة والبطء، بل يرى أيضًا أن نأخذ في الاعتبار وجود المسافة التي تقطعها الحركة البطيئة، وكلا الأمرين يترتب عليه نمط من وجود لا هو بالحركة السريعة أو البطيئة، ولا هو المسافة التي تقطعها هذه الحركة أو تلك. ألا وهو الزمان.

ز - وإذا كان ابن سينا قد حصر جميع المواقف حول الزمان في اتجاهات ثلاثة سبق توضيحها في هذاالفصل، إلا أنه انتمي في موقفه الذي سأعرض له إلى أحدهما، ويمكن إجمال تلك الاتجاهات فيما يلي:

١- إنكار وجود الزمان إنكارًا تامًا.

٢- القول بوجود الزمان باعتباره جوهرًا والمبالغة فى إثباته إلى حد القول بأنه قديم مع الله.

٣- تعلق الزمان بالحركة بدرجة من درجات التعلق الآتية:

فإما أن يكون هو هى أو أن يكون ذات الفلك المتحرك أو أن يكون لاحقًا من لواحقها، وهذا الموقف الأخير من الاتجاه الثالث هو الذى تبناه ابن سينا وتصدى لما يترتب عليه من إشكالات محاولاً حلها كما سيتضح فى الفصول التالية.

الفصل الثانى

تحليل مفهوم الحركة

١- بين الزمان وعناصر الحركة: المتحرك - السرعة - المسافة.

٢- فكـرة الإمكـان كثـابت بـين متغـيرى الحركـة - السـرعة والمسافة.

- ١ -

بين الزمان وعناصر الحركة

المتحرك - السرعة - المسافة

إذا كان الزمان من لواحق الحركة أو أنه يتبع الحركة على نحو ما. فأى عناصر الحركة تلك التى يتبعها. المسافة أم السرعة أم الجسم المتحرك؟

يقول ابن سينا: (إنه من البين الواضح أنه يجوز أن يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيان معًا وأحدهما يقطع مسافة أقل والآخر مسافة أكثر إما بسبب البطء والسرعة وإما لتفاوت عدد السكونات المتخللة كما يراه قوم[1]).

فى هذه العبارة يعرض لما هو معروف من أنه لو افترضنا متحركين أ، ب يقطع أحدهما وليكن أ مثلا مسافة أطول من تلك التى يقطعها المتحرك ب، فعلى الرغم من اختلاف المسافتين يمكن أن يكون المتحركان قد ابتدآ فى نفس اللحظة حركتهما معًا، وأنهيا حركتهما معًا فى نفس اللحظة، فبالرغم من أن أ قطع مسافة أطول من ب أى أن سرعة حركة أ أكثر من سرعة حركة ب، فهنا اختلاف فى السرعة والمسافة. وفى رأى بعض المفكرين فإن المتحرك الأبطأ ب تتخلل حركته سكونات أكثر من تلك التى تتخلل حركة أ.

ثم يقول: (ويجوز أن يبتدئ اثنان ويقطعا مسافتين متساويتين لكن أحدهما ينتهى إلى آخر المسافة والآخر بعد لم ينته)[2].

هذا معناه أن فيلسوفنا فى المقدمة الثانية يضع افتراضًا آخر هو أنه قد يتحرك أ، ب على مسافتين متساويتين فى الطول ويصل أحدهما إلى نهاية المسافة

---

[1] ابن سينا. كتاب الشفاء الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٢.

[2] المصدر السابق ص٧٢.

قبل الآخر. وهنا نجد أن المتغير ليس هو طول المسافة كما ذكر في المقدمة السابقة. بل إن المتغير هنا هو السرعة، وذلك الشي الثالث الذي يحاول إثبات وجوده في كلتا المقدمتين السابقتين وهو امر يختلف عن ذات السرعة وذات البطء وذات كل من الحركة والمسافة ومقصد ابن سينا هو البرهنة على وجود مقدار يختلف عن ذات الحركة أو المتحرك أو المسافة ثم يقول. (وذلك الاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الأحوال من مبدأ كل حركة التي منتهاها في إمكان قطع تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء أو المعينة التركيب مع السكون[3]).

– ٢ –

فكرة الإمكان كثابت بين متغيرى الحركة "السرعة والمسافة"

أ – مفهوم الإمكان

أن فيلسوفنا حاول خلال المقدمتين السابقتين إظهار أمر يختلف في طبيعته عن الحركة والمسافة والسرعة والبطء باعتبار أنها أمور تلزم المتحرك في حال حصول الحركة، هذا الأمر يسميه[4] (إمكان[5]) ذلك الذي حدثت خلاله معية في

---

[3] المصدر السابق ص٧٢.

[4] المصدر السابق ص٧٢.

[5] شرح ابن سينا الإمكان بقوله (ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شئ أو غيبته فوجود كل ممكن هو من غيره ويعلق الطوسي بقوله "أريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره، وتقريره: أن الممكن إما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أو لا تحتاج. والثاني: باطل لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح. فإذن الأول حق، والشيخ أشار بقوله (فليس يصير موجودًا من ذاته). إلى فساد القسم الثاني. وبقوله (فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن) إلى استحالة الترجح من غير مرجح. ويقول (فإن صار أحدهما أولى فلحضور شئ أو غيبته إلا أن الحق هو القسم الأول)*

حركة المتحركين بحسب افتراضه في المقدمة الأولى، وهو أيضًا ذلك الذى حدث خلاله بطء أو سرعة المتحركين على المسافتين المتساويتى الطول فى المقدمة الثانية والسبب فى إطلاق فيلسوفنا لفظ (إمكان) على هذا المتغير الذى تقع الحركات خلاله – سواء أكانتا متفقتين فيالبطء والسرعة والمسافة أو مختلفتين فى واحدة منها أو أكثر، فإن ذلك يرجع إلى كون هذا العنصر الذى ليس هو الحركة ولا المسافة ولا السرعة هو كونه أمرًا متغيرًا، فهذا الأمر الذى يريد إثبات وجوده ليس له وجود بالمعنى المتحقق كوجود سائر الأشياء، بل هو أمر له نحو من الوجود غير المتحقق وذلك لأنه علاقة بين متغيرات أو نسبة تتميز عن تلك المتغيرات التى تمثل العناصر المكونة للحركة وهى قوة المتحرك وذات الحركة والسرعة والبطء والمسافة التى يقطعها المتحرك خلال حركته وإن كان هذا العنصر الذى يمثل النسبة بين هذه المتغيرات ألصق بسرعة وبطء الحركة من المسافة التى تقع الحركة عليها فتصبح هذه النسبة متعلقة باختلاف سرعات المتحركات أكثر من تعلقها بالمسافة التى تقع عليها الحركات المختلفة.

وإذا كان يوجد فى هذا الإمكان زيادة ونقصان، فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة.[٦]

ويمكن النظر إلى الأمر من زاوية أخرى، فقد ذكر فى عبارته السابقة أن المتحرك الأسرع تتخلله سكونات أقل من سكونات حركة المتحرك الأبطأ فتصبح هذه النسبة التى نسميها "إمكانًا" على درجة من التعلق بعلاقة المتحرك فى حركته بالمسافة التى تقع عليها الحركة فيصبح (الإمكان) المذكور نسبة بين السكونات المتوهمة فى حركة المتحرك والمسافة التى تقع عليها الحركة وبهذا المعنى يكون لهذا (الإمكان) علاقة بالمكان إلى جانب تعلقه بسرعة وبطء حركة المتحرك وهذه

---

[٥] ابن سينا – الإشارات والتنبيهات شرح الطوسى قسم الإلهيات. الفصل العاشر من النمط الرابع ص٢٠ تحقيق سليمان دنيا الطبعة الثانية القاهرة.

[٦] فخر الدين الرازى المباحث المشرقية ص٦٥٥ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

النسبة تكون ثابتة، إذ يقول (وإمكان قطع أقل منها بالأبطأ عن تلك الأكثر مخالطة سكونات، وإن ذلك لا يجوز أن يختلف البتة)[٧].

هذا معناه أن هذه النسبة لا يجوز أن توجد تارة وتختفي أخرى كما لا يجوز ان توجد في مسافة في علاقتها بحركة تقع عليها دون غيرها، فهي ثابتة من حيث كونها قائمة لها نمط من الوجود.

من جهة تعلق السرعة والبطء بذلك الإمكان تعلقًا ثابتًا لا يتغير مهما تغيرت الأمكنة فإذا ما قطع متحرك مسافة كيلو متر في مكان آخر بنفس سرعة المتحرك الأول في قطعه لمسافته، وجدنا أنه لا اختلاف في النسبة المتعلقة بإمكان قطع المتحرك للمسافة بهذه السرعة، فهو ثابت من جهة ثبات تعلقه بالسرعة والبطء، ومتغير من جهة تعلقه بالأسرع والأبطأ، وكلما زادت السرعة قل هذا الإمكان، والعكس صحيح. ثم يقول: (وإذا فرضنا نصف تلك المسافة ومنتهى نصفها إنما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطء، وكذلك بين هذا المنتهى المنصف المفروض الآن وبين المنتهى الأول[٨]).

هذا معناه أن ذلك الإمكان إنما يتغير بتغير نسبة العلاقة بين طول المسافة وسرعة وبطء الحركة وطولها على تلك المسافة، وإن كان هذا التغير إنما يقع بنسب تختلف عن العناصر المكونة للحركة في ذاتها، فإذا افترضنا نصف طول المسافة السابق افتراضها، وافترضنا وقوع حركة عليها، فإن تلك الحركة ستقطع ذلك الطول المفروض للمسافة المفترضة في المثال الأخير في إمكان مساو ولنصف إمكان قطع الحركة على المسافة المذكورة في المثال قبل الأخير إذا ما كانت سرعة تلك الحركة الأخيرة مساوية لسرعة الحركة السابقة لها. وكل هذا يبرهن على أن ذلك الامكان متطابق مع النسب القائمة بين وقوع الحركة بسرعتها المعينة على المسافة المفروضة فإذا تغير أحد العناصر الداخلة في تلك النسبة تغير ذلك الإمكان تبعًا

---

[٧] ابن سينا كتاب الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٧٢.

[٨] المصدر السابق ص٧٢.

لذلك (فيكون الإمكان إلى النصف ومن النصف متساويين وكان واحد منها نصف الإمكان المفروض أولاً، فيكون الإمكان المفروض منقسمًا ولا عليك الآن أن تجعل هذا المتحرك شيئًا متحركًا بالحقيقة في المكان أو جزء يفرضه المتحرك بالوضع يشبه المتحرك في المكان فإنه يفارق مماسه إلى مماسه بمماسات متصلة وموازات إلى موازات بموازات متصلة)[٩].

وهنا يتناول أمرًا له دلالات – ستتضح فيما بعد – تتعلق بالحركة فى المكان إذ يوضح أنه ليس مقصدنا بالحركة على مسافة معينة هو مجرد كونها واقعة على مسافة طويلة بل إنه من الممكن أن تكون الحركة حقيقية أيضًا إذا ما كانت على دائرة، بمعنى أنها تقع لا في مسافة طولية مستقيمة بل بمعنى أنها تحدث بمجرد تبدل في وضع المتحرك على دائرة حول نفسه، فالمتحرك في هذه الحالة لا ينتقل من مكان إلى آخر، بل أنه يظل في مكانه، وتكون حركته عبارة عن انتقال وضعي من مماسة نقطة معينة إلى مماسة نقطة أخرى على دائرة في اتصال دون توقف أو دون سكونات تتخلل تلك الحركة الوضعية. وهذا بدوره لا ينفي كون تلك الحركة، سواء وقعت على مسافة مستقيمة أو وقعت على دائرة – قابلة للانقسام إلى النصف، وهذا النصف قابل للانقسام إلى النصف وهذا إلى مالا نهاية في الانقسام.

ب- صلة الإمكان بعناصر الحركة

أن هذا الرد يجعلنا نتقدم خطوة أخرى إلى ربط ذلك الإمكان بعناصر الحركة في صيرورتها عبر المسافة أو المكان من جهة أن نصف الحركة سيقع في نصف الإمكان المتمثل في نسبة سرعة الحركة إلى المكان أو المسافة وهذا أيضًا يمكن انقسامه إلى مالا نهاية، فيمكن القول بالتالي إنَ هذا الإمكان له نفس الخاصية التي تكون للحركة في صيرورتها من جهة كونها تنقسم إلى مالا نهاية فهو أيضًا ينقسم إلى ما لا نهاية، حتى ولو افترضنا مماسات وهمية تكون لحركة المتحرك في تبديله لأوضاعه على الدائرة.

---

[٩] المصدر السابق ص٧٢.

وهذا البعد يوحي لنا بخاصية تجمع بين عناصر الحركة في صيرورتها وبين هذا الإمكان الذى نحن بصدد إثبات وجوده وهي كونها غير متناهية في ذاتها.

(وإنما نسمى ما يقطعه مسافة كيف كان فليس يختلف لذلك حكم فيما نحن بسبيله)[١٠].

وهنا يبدأ عرض ما يتوصل إليه من النتائج بادئًا بتحديد العنصر الأول المتضمن في مجموعة العناصر المكونة للحركة في صيرورتها، ذلك أن ما يقطعه المتحرك في حركته سواء أكان متحركًا على الاستقامة أم كان متحركًا حول نفسه على الاستدارة فإنه لا خلاف على تسمية ذلك بالمسافة وهذا يعنى أنه لا اختلاف بين المفكرين حول إثبات وجود عنصر المسافة لوقوع أى حركة مستقيمة أو مستديرة.

جـ- الإمكان مقدار ينقسم

إنّ هذا الإمكان منقسم وكل منقسم مقدار أو ذو مقدار فهذا الإمكان لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء لأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطء ومخالفة لها في المقدار، فإذا مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها (فنقول) هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لأن المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان، فإن الذى يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطئ في ساعة، وقد تتحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة، مثل أن الساعة الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخًا قطع البطئ فيها بعض فرسخ، فعلينا إذا أن نتساءل إذا ما كان ذلك الإمكان منقسمًا مما جعله لا يخرج عن كونه مقدارا فلأى شئ يكون هذا الإمكان مقدارًا؟ يجيب ابن سينا (إما أن يكون مقداره مقدار المسافة

---

[١٠] ابن سينا – كتاب الشفاء. الفن الأول من السماع الطبيعي ص٧٢.

أو مقدار آخر ولو كان مقدار المسافة لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الإمكان ولكن ليس كذلك)[١١].

فكل من المسافة والحركة من المنقسمات ولكن هذا الإمكان يعد ألصق بالحركة منها بالمسافة. وليس هو أيضًا مقدار المتحرك، قال الشيخ في النجاة (هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكانت بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع كان أكبر وأعظم هكذا قاله)[١٢].

ثم ينتقل إلى عرض النتيجة التالية بقوله (إن هذا الإمكان قد صح أنه منقسم وكل منقسم فمقدار أو ذو مقدار فهذا الإمكان لا يعرى عن مقدار).

وهذا معناه أنه بدأ بتحديد مفهوم المسافة ثم اتبع ذلك بتحديد أول خاصية من خصائص ذلك الإمكان الذى نحن بصدد إثباته وهى خاصية الانقسام التي سبق الإشارة إليها، إذ أثبت ذلك الانقسام للإمكان من خلال إثباته لانقسام الحركة في ذاتها، ولعل هذه الخاصية هى التى تجعل من هذا الإمكان لاحقًا عن لواحق الحركة مما يترتب على ذلك من نتائج تتعلق بما أثير حول انقسام الحركة وانقسام ذلك الإمكان في تطابقه مع تناسب عناصر الحركة في صيرورتها.

ويترتب على كون ذلك الإمكان أمرًا منقسمًا أنه يمكن اعتباره مقداراً أو شبيهًا بالمقدار، وقد بنى ابن سينا هذه النتيجة الأخيرة على مقدمة أضمرها تتمثل فى أن (كل منقسم هو مقدار) ومن هنا يبدأ تناول ابن سينا للإشكالات المتعلقة بإثبات وجود الزمان، وذلك بتناوله لكون ذلك الإمكان الذى أثبت وجوده إمكانًا منقسمًا، وذلك بسبب تعلقه بالحركة التى تتصف بالانقسام أصلاً من جهة أن المسافة ثابتة والحركة فيها تغير، وهذا الإمكان ألصق بالمتغير منه بالثابت، وهذا ما جعل ابن سينا يعتبره مرتبطًا بالحركة لا بالمسافة التى يقطعها المتحرك فى حركته وأن كان فى

---

[١١] الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٢.

[١٢] فخر الرازى. المباحث المشرقية ص٦٥٥ إلى ص٦٥٦ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

ذاته ليس هو الحركة ولا المسافة لذلك يقول عنه أنه (مقدار آخر، فإما أن يكون مقدار المتحرك أولا يكون)[12].

وقد سبق أن أثبت ابن سينا أن هذا الإمكان الذى هو مقدار ليس هو الحركة كما أنه ليس هو المسافة التى يقطعها المتحرك، فيقول (لكنه ليس مقدار المتحرك وإلا لكان المتحرك الأعظم أعظم فى هذا المقدار وليس كذلك فهو إذا غير مقدار المسافة وغير مقدار المتحرك[13]) ثم يكرر النتيجة التى بلغها من برهنته على أن هذا الإمكان الذى هو مقدار متميز عن الحركة بقوله (ومن المعلوم أن الحركة ليست بعينها ذات هذا المقدار نفسه)[14].

ولكن هل يعنى ذلك أن هذا المقدار يكون لأمر آخر يعنى غير المسافة والمتحرك والحركة؛ إن فيلسوفنا ينفى أيضًا تعلق هذا المقدار بالمتحرك وبالحركة من جهة كونه مقداراً متميزًا عن كل العناصر المكونة لحركة المتحرك بقوله (ولا السرعة والبطء)[15].

ويبرهن على ذلك بقوله (ذلك أن الحركات فى أنها حركات تتفق فى الحركة وتتفق فى السرعة والبطء وتختلف فى هذا المقدار[16]) فيصبح بهذا المعنى ذلك الإمكان الذى هو مقدار متميز فى ذاته عن سائر عناصر الحركة إذا ما تبادر إلى الأذهان أنه داخل فى حدها كما تصور الفلاسفة القدماء مما يؤدى إلى إبطال حجتى زينون الثالثة والرابعة من تعلقها بهذا المقدار فإذا ما كان زينون قد ربط فى حجتى السهم والملعب بين الحركة والمسافة فى ذاتيهما، وبرهن على الاستحالة العقلية للحركة من خلال الحجتين المذكورتين فإن فيلسوفنا بهذا المعنى قد قطع الطريق على حجج زينون بتمييزه لمقدار هذا الإمكان عن مقدار الحركة فى ذاتها

---

(12) المصدر السابق ص٧٢.

(13) المصدر السابق ص٧٢.

(14) المصدر السابق ص٧٢.

(15) المصدر السابق ص٧٢.

(16) المصدر السابق ص٧٢.

بعناصرها المختلفة وعن المسافة التى تقع عليها الحركة مما يثير تساؤلاً مفاده: هل يعنى هذا أن مقدار هذا الإمكان يتميز فى ذاته تميزًا يجعله منفصلاً عن ذات كل من الحركة والمسافة أم أنه يتميز فى طبيعة وجوده وتعلقه عن وجود الحركة والمسافة بعناصرهما المكونة لهما؟

يجيب ابن سينا (فقد ثبت وجود مقدار لإمكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر وقوعًا يقتضى مسافات محدودة ليس مقداراً للحركات ولا المسافات ولا نفس الحركة[١٧]). ولكن فيلسوفنا لا يستطرد فى تمييزه لهذا المقدار إلى حد فصله التام عن التعلق — فى وجوده — بموضوع فيقول (وهذا المقدار ليس يجوز أن يكون قائمًا بنفسه وكيف يكون قائمًا بنفسه وهو متقض مع مقدره وكل متقض فاسد هو متعلق بموضوع)[١٨].

فنحن إذا أمام إمكان أثبت فيلسوفنا أنه مقدار ثم برهن على أنه متميز عن الحركة والمسافة والمتحرك، ولكنه يعود ثانية ليحدد درجة كونه ذا وجود وكان لزامًا التعرض لخاصية كونه متقضيًا، وهذا التقضى هو الذى جعل من وجود هذا المقدار إمكانًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا المقدار المتقضى لابد أنه فاسد لكونه كذلك، مما يترتب عليه أن يكون صفة لشئ موجود، أو أن يكون لاحقًا بصفة لموجود، والموجود هنا يعنى الشئ الثابت الذى يتحقق وجوده فى الواقع تحققًا كاملاً. وهذا الإمكان ليس كذلك.

وهنا يبدأ فى مناقشة الموضوع الذى يتعلق وجود هذا المقدار به، فيقول (ولا يجوز أن يكون موضوعه الأول مادة المتحرك لما بيناه فإن كان مقدار مادة بلا واسطة لكانت المادة تصير به أعظم وأصغر[١٩]) وبهذا يرفض تعلق هذا المقدار بمادة المتحرك من جهة أن المادة من الموجودات المتحققة، ويقوم رفضه على أساس أن

---

[١٧] المصدر السابق ص٧٢.

[١٨] المصدر السابق ص٧٢.

[١٩] المصدر السابق ص٧٢.

تعلق هذا المقدار بمادة المتحرك، يؤدى إلى أن تزايد وتناقص هذا المقدار مرتبط بتزايد وتناقص مادة المتحرك وهذا أمر مرفوض عقلاً، وبما أن هذا المقدار ليس هو المسافة ولا الحركة كما أنه ليس مادة للمتحرك أو صفة من صفاتها فإن هذا يجعله متعلقًا بموضوع أو بموجود متحقق بالفعل، ولكن لا يكون تعلقه به تعلقًا مباشرًا. (فإذا هو فى الموضوع بوساطة هيئة أخرى[٢٠]) وبهذا يكون تعلقه بالموجودات الواقعية ليس تعلقًا مباشرًا، بل يوجد أمر آخر هو الذى يتوسط بين الموجودات الواقعية وبينه، ويبدأ بعد ذلك ابن سينا فى استبعاد الأمورالتى لا يمكن أن تكون واسطة بين هذا المقدار وبين الموجودات فيقول (يجوز أن يكون بوساطة هيئة قارة كالبياض والسواد وإلا لكان مقدار تلك الهيئة فى المادة يحصل فى المادة مقدارًا ثابتًا قارًا)[٢١].

وبهذا يستبعد فيلسوفنا أن يكون الأمر الذى يمثل الواسطة بين الموجود وبين ذلك الإمكان يستبعد أن يكون أمرًا مستقرًا كاللون بالنسبة للموجودات ثم يقرر أنه (بقى أن يكون مقداره هيئة غير قارة وهى الحركة من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجرى عليها الحركة الوضعية)[٢٢].

وبما أن هيئة هذا المقدار الذى هو إمكان غير مستقر فى وجود ثابت لابد أنه لا يوجد إلا الحركة، تلك التى تمثل الهيئة غير القارة التى يتعلق هذا المقدار بالموجودات الثابتة بواسطتها، وهنا يتضح اتصال الحركة بذلك الإمكان الذى أثبت فيلسوفنا أنه مقدار متقض لهيئة غير قارة هى هيئة الحركة بنوعيها المستقيمة (على مسافة من مكان إلى مكان) أو دورية (وضعية تحدث بتبدل فى وضع المتحرك) ويقول عنه ابن سينا إنه (هو الذى نسميه الزمان)[٢٣].

---

[٢٠] المصدر السابق ص٧٢.

[٢١] المصدر السابق ص٧٢.

[٢٢] المصدر السابق ص٧٢.

[٢٣] المصدر السابق ص٧٢.

هكذا برهن ابن سينا على وجود الزمان جاعلا إياه متميزًا عن المسافة والحركة، وإن كان لاحقًا بالأخيرة من جهة أنه إمكان يفتقر إلى موضوع، وبما أن الزمان في موضوع فإنه لا يمكن أن يكون موضوعًا مستقرًا كالصفات الثابتة في الموجودات لذلك فهو "إمكان" يرتبط بالموجود المتحقق في الواقع بواسطة أو غير مستقر في الموجودات، وهذا الأمر هو الحركة. وبهذا ينتهي إثبات ابن سينا لوجود الزمان.

تعقيب

(إذا كان ابن سينا قد حاول الكشف عن الأخطاء في المذاهب السابقة، وركز على القول بأن الزمان ليس هو الحركة، فإنه في تقريره لمذهبه يعتمد أساسًا على فهمه لظاهرة الحركة وكيف أنها تتطلب زمانًا معينًا لتحدث فيه وكيف أن هذا الزمان يعد أسرع من زمان آخر. وعن طريق هذه المقارنة بين الزمان والحركة وكيف تختلف سرعة الأجسام في قطعها مسافات معينة، ينتهي إلى تعريف الزمان وبيان طبيعته كما يتضح فيما بعد)[٢٤].

ولعل أهم ما يميز إثبات ابن سينا لوجود الزمان هو برهنته على أن الزمان (إمكان) إذ أنه يحاول تطوير مفهوم الزمان الأرسطاليسي من حيث أنه "مقدار الحركة" فيصف الزمان في كتاب النجاة أيضًا بأنه إمكان، ويبرهن على هذا الإمكان من خلال الحركة، ورغم ما في هذا البرهان من دور، فإنه يحدد ماهية الزمان تحديدًا أكثر دقة من تحديد أرسطو، فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة بل هو "إمكان ذو مقدار يطابق الحركة"[٢٥].

وإلا لما كان للزمان عند ابن سينا أي قيمة تجعل منه أمرًا حاصلاً من جهة أنه صيرورة من فائت إلى آت أو من ماض إلى مستقبل:

---

[٢٤] د. محمد عاطف العراقي – الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٤٥ القاهرة سنة ١٩٦٩.

[٢٥] د. ياسين عريبي – بحث إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية في مجلة الحكمة العدد الأول نشرة كلية التربية جامعة الفاتح – بنغازي.

أ — فمن منظور رياضي بحت تتعلق الحركة بمتغيرات ثلاثة: السرعة، المسافة، الزمان، فالحديث عن الإمكان إنما هو إضافة فلسفية مقحمة على مسألة رياضية بحتة.

ب- وكما افترض أرسطو فكرة الإمكان لتفسير تكوين الموجودات الطبيعية، ما دام من المستحيل أن يصبح المعدوم وجودًا، كذلك افترض ابن سينا فكرة "الإمكان" كما يصبح الساكن متحركًا، فالخروج من السكون إلى الحركة يقتضي في نظره إمكان، تحرك المتحرك.

جـ- وكما أن فكرة الإمكان في تفسير "تكون" الموجودات هي فكرة ذهنية مقحمة على أمر موضوعي (عيني) كذلك الإمكان في الحركة، ومن ثم كان الحديث عن أن الإمكان مقدار ينقسم، يبدو فيه الخلط بين ما هو ذهني وما هو عيني.

د — ولكن من ناحية أخرى، لما لم تكن الحركة كمالاً، لأن الكمال إنما يكون لما هو بالفعل لا بالقوة، كانت الحركة إمكانًا بمعنى أن في الجسم المتحرك — جمادًا كان أو كائنًا حيًا – إمكانية بلوغ كماله بواسطة الحركة.

ويترتب على ذلك أن الزمان عند ابن سينا على درجة من الموضوعية تبعد به عما كان سائدًا لدى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وأتباعهما إذ جعلوا الزمان هو ذات الحركة. كما تتمثل تلك الموضوعية للزمان في كونه الأمور التي وإن اتصلت بالموجودات الطبيعية بواسطة الحركة – لها حصول ما في السكون كما يكون لها في الحركة.

وتتضح أيضًا قيمة اعتبار ابن سينا للزمان على أنه (إمكان) يطابق الحركة في أن ذلك الأمر يتيح لنظريته في الزمان أبعادًا لم تكن متبلورة في المفهوم الأرسطي للزمان. إذ أغفل الأخير أنه لكون الزمان نسبة بين متغيرات فإنه لابد من تعلق تلك النسبة – من جهة ما – بنسبة تعلق المتغيرات بالثوابت، تلك التي تمثل حلقة الاتصال بين الزمان وبين السرمد كما سأوضح فيما بعد عند التعرض للبعد الميتافيزيقي لتصور الزمان عند ابن سينا وإن كان أفلاطون وأفلوطين بدورهما أيضًا

قد أغفلا موضوعية الزمان التى تجعله أمرًا مغايرًا للطبيعة لما فيها من متحركات. وبعبارة أخرى فإن ابن سينا – من خلال إثباته لوجود الزمان باعتباره إمكانًا – قد تمكن من الإحاطة بأبعاد مفهوم الزمان الفيزيقية، التى أغفلها أفلاطون وأفلوطين فى مفهوميهما له، وأبعاده الميتافيزيقية التى أغفلها أرسطو فى تعريفه الفيزيقى.

و إذا كان من قائل إنّ الأمر لا يخرج عن كون وجود الزمان وجودًا فيزيقيًا فحسب، أو وجودًا ميتافيزيقيا فحسب، فإن هذا الأمر يخالف ما تصوره ابن سينا من الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية للوجود لا تنفصل بعضها عن بعض بل أنها متداخلة متشابكة: بمعنى أننا لسنا أمام نقيضين بل إننا أمام بعدين يكمل أحدهما الآخر وبدون أحدهما لا يكون الآخر.

ومن هنا كانت ملاحظة الرازى على برهنة ابن سينا لإثبات وجود الزمان لها وجاهتها: إذ أن تعرض ابن سينا لإثبات الزمان – باعتباره موجودًا وجودًا حقيقيًا – فى تناوله للصلة بين المسافة والحركة والسرعة لم يكن لإثبات وجود الزمان بقدر ما كانت لإثبات كونه حقيقة واقعة، ذلك لأن تصور الوجود المجرد ليس صفة خارجة عن ذات الموجود، باعتبار أن معنى أن يكون للشئ وجود هو أن يكون حاضرًا ثابتًا وهذا الأمر ليس من صفات الزمان، لذلك كان ابن سينا حريصًا على أن يعتبر الزمان إمكانًا، لحل ذلك الإشكال المترتب على عدم وجود الماضى والمستقبل.

ولكن تجب الإشارة هنا إلى أن ابن سينا فى إثباته لوجود الزمان قد جعله ذا نمط من الوجود يتمثل فى ثبات تناسب مقداره مع عناصر الحركة والمسافة إذ أن هذا الثبات يمثل دلالة وجود الزمان الحقيقية التى تقطع على منكريه طريقهم لرفضه.

وثمة مظهر آخر له أهميته لوجود الزمان – من جهة كونه حقيقة واقعة – هو أنه إذا كان الماضى قد فات، وإذا كان المستقبل لم يأت بعد، فإن العقل يحصرهما مما يؤدى إلى القول بأن الزمان من الأمور المجردة التى لابد من أن يكون للعقل المجرد دور يجعله عنصرًا لا ينفصل عن العناصر التى تجعلنا نؤكد أن للزمان وجودًا ما.

ولكن قبل التعرض لتعريف الزمـان لابـد مـن التعـرض لعلاقته بالحركـة حتـى تتكامل لدينا عناصر التعريف بوضوح.

الفصل الثالث

صلة الحركة بالزمان

تمهيـد

تعتبر الحركة إحدى الأسس الهامة في الوجود عند ابن سينا، ولكي يمكن إدراك الزمان إدراكًا حقيقيًا فلا مناص من تناول الحركة إذ أن الزمان - عند ابن سينا - يعتبر من أحد لواحقها كما سيتضح خلال البحث، ولذلك فإنني سأتناول في هذا البحث الحركة من حيث ارتباطها بالزمان.

١- سأبحث أولاً تعريف الحركة وطبيعتها وأنواعها المتعلقة بالزمان، لا بحسب أنواعها عنده، بل بحسب الحركة المكانية.

٢- فأبحث الحركة المستقيمة وارتباطها بالزمان.

٣- ثم أبحث الحركة المستديرة وارتباطها به أيضًا.

٤- وبعد أن يتضح مدى صلة كل من الحركتين المستقيمة والمستديرة بالزمان أوضح مدى اتصال الحركة بوجه عام بالزمان من وجهة نظر ابن سينا.

تعريف الحركة:

طبيعتها وأنواعها المتعلقة بالزمان

استعرض فخر الرازي تعريفات الحركة عند الفلاسفة اليونانيين فقال: (الحركة أمر ممكن الحصول للشئ وكل ما حصوله للشئ فإن حصوله كمال لذلك الشئ فالحركة إذا كمال ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث أنه لا حقيقة لها إلا التأدي للغير والسلوك إليه، وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان (إحداهما) أنه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهًا إليه (وأخراهما) أن ذلك التوجه ما دام موجودًا فقد بقي منه شئ بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركًا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فإذا هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شئ بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل، وأما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشئ إذا كان مربعًا بالقوة ثم صار مربعًا بالفعل فحصول المربعين من

حيث هي لا يوجب أن ينقضي ويستعصي شيئًا غيره، وأيضًا فعند حصوله لا يبقى منه شئ بالقوة فالجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر، ففيه إمكانات (أحدهما) مع إمكان الحصول في ذلك المكان (وثانيهما) إمكان التوجه إليه (وقد عرفت) أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له فإذا التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب، وإلا لم يكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه فإذا التوجه كمال أول للشئ الذى بالقوة، لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم من حيث جسميته وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كمالاً بالقوة فإذا الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا هو تعريف أرسطوطاليس للحركة (وأما أفلاطون) فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أى كون الشئ بحيث لا يكون حاله في آن مساويًا لحاله قبل الآن أو بعده، وأما فيثاغورس فإنه رسمها بالغيرية ولعلها إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايرًا لحالها قبل ذلك الآن وبعده[1].

ومن الملاحظ أن ابن سينا يتابع أرسطو متابعة تامة في تعريفه للحركة إذ يرى أنها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة[2].

ويشرح ابن سينا هذا التعريف باعتبار أن الحركة تعتبر أمرًا لا يصل إلى الفعل التام، إذ أنها في ذاتها مبدأ يجعل الأجسام متحركة من مكان إلى آخر. ولا يظهر منها إلا مظهر المتحرك ذاته بغض النظر عن بدايتها ونهايتها.

وأما أن الحركة كمال للجسم المتحرك بالقوة فذلك لأن الكمال يعني وجود شئ لشئ من شأنه أن يكون له ذلك الشئ.

والحركة تقال على ما صدقاتها بالتشكيك لا بالتواطؤ فهناك حركة الربو والنقصان في الكيف وحركة في الكم وحركة النقلة.

---

(١) فخر الرازى المباحث المشرقية ص٥٤٨ - ٥٤٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

(٢) ابن سينا، النجاة ص١٠٥ القاهرة سنة ١٩٣٨.

ولكن إذا كانت بعض أنواع الحركات كالنمو تعد كمالاً فهل حركة النقلة كذلك؟

إنّ حركة النقلة قد تكون سببًا لبعض أنواع الحركات كالنمو والاستحالة، ولما كان هذان عائدين إليها كان ما هو سبب الكمال كمالاً.

والحركة مبدأ غير (قار) باعتبار نتيجتها، من ثم فإنها لا تصل إلى درجة الفعل التام، ذلك لأن الوجود بالفعل إنما يتميز بأنه مستقر.

ولا تطلق الحركة على الكون أو الفساد. لأن "كون" الجوهر أو فساده إنما يتم دفعة واحدة بينما تتميز عن الحركة بأنها قابلة للزيادة والنقصان.

ولما كان الكون والفساد يتم كل منهما دفعة واحدة أو بالأحرى يتمان في (لا زمان) بينما تتم الحركة في زمان لم يعد الكون أو الفساد حركة، ومن ناحية أخرى لما كانت الحركة لا تعد جوهرًا، وإذا كانت الحركة غير (قارة) كان ما يلحق بها غير (قار) فالزمان غير "قار" ولما كانت غير قارة ولا تكون بالفعل أبدًا، وإذا كانت الحركة غير قارة للأجسام التي تكمن فيها ففي شرحه لأنواع الحركة الذاتية عند ابن سينا يقول الطوسي: الحركة الذاتية على ثلاثة أقسام:

الأولى: الحركة الطبيعية

الثانية: الحركة القسرية

الثالثة: الحركة الإرادية[٣]

أما الحركة المكانية أو النقلة فتنقسم إلى نوعين من حيث اتصالها بالزمان:

١- الحركة المستقيمة

٢- الحركة الدائرية

---

[٣] شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا ص١٨٩ القسم الثاني الطبيعيات – القاهرة سنة ١٣٦٧هـ. ١٩٤٨م.

١- الحركة المستقيمة

وهى تلك الحركة التى تكون للأجسام الطبيعية وهى حركة متناهية ومحدودة بحد مكانى فى بدايتها وحد مكانى آخر فى نهايتها ومن ثم يمكن اعتبار المستقيمة ذات أبعاد حسية باعتبار تعلقها بالأجسام الطبيعية التى هى تعتبر تحت الأفلاك السماوية، وهذه الحركة - بغض النظر عن أنواعها - تعتبر اتجاهًا إلى المكان الملائم لها، يقول ابن سينا: (أما الطبيعة المستقيمة فهى متوجهة بالمتحرك إلى الأين الموافق لتسكن فيه[٤]) ويمكن أن نستخلص تعريفها بأنها كمال أول لجسم طبيعة، واتجاه من القوة إلى الفعل، دون الانتهاء إلى التحقيق بالفعل على أساس عدم قارية هيئتها ولذلك فهى انتقال من مكان إلى مكان، فهى تبدل فى المكان ومن ثم تعتبر الحركة المستقيمة مرتبطة بالمكان وبالمسافة التى تقطعها ارتباطًا وثيقًا فى الأسرع والأبطأ.

٢- الحركة المستقيمة والزمان

سبق أن أشرت إلى معنى الحركة المستقيمة على أنها تلك الحركة التى تحدث على مسافة ما، ويتحرك فيها الجسم المتحرك من بداية مكانية معلومة إلى نهاية مكانية معلومة أيضًا. وهنا أضيف أن تلك الحركة تتم بدرجة ما من السرعة وتلك الحركة لابد من أن تقدر درجة سرعتها بتقدير معين، ذلك التقدير هو الصلة التى تمثل الارتباط بين هذه الحركة والزمان. فهو - كما يرى ابن سينا - يعتبر مقياسًا لتلك الحركة المفروضة على مسافة ما بسرعة ما بغض النظر عما إذا كانت هذه الحركة المستقيمة بسيطة أو مركبة، وما يهمنا فيها هو مقدارها المتمثل فى الزمان ولكن كيف تقدر تلك الحركة المستقيمة المتناهية بذلك الإمكان الذى لا ينقسم بالفعل، وبمعنى آخر كيف يمكن أن تقدر الحركة المتناهية بالفعل بما لا يتناهى بالفعل، إنّ الزمان يعتبر تغيرًا على الدوام، فلا ثبات فيه ولا قسمة له، فهو بهذا المعنى لا متناهي بالفعل وذلك لعدم إمكان التعرف على بدايته ونهايته بالفعل.

---

[٤] ابن سينا الهداية ص٧٤ تحقيق د. محمد عبده الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٧٤.

إلا أنه من خلال المقارنة بين الزمان والمتحركات حركة مستقيمة، يمكن استخلاص حل تلك المشكلة:

١- إذا كانت الحركة المستقيمة هي تلك الحركة التي تكون بين نهايتين سواء كانت كمية أو كيفية أو مكانية فإنها تكون في مسافة ما، فإن ابن سينا يقرر أن كل هذه تعتبر تغيرات وذلك بقوله (والتغيرات التي في الكم بين نهايتي الصغير والكبير، والتي في الكيف بين نهايتي الضدين، والتي في الأين بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد وكل ما يقصد طرفًا ليسكن فيه إن كان بالطبع يهرب عما عنه إلى ما إليه فالطرف المتوجه إليه بالطبع يكون فيه بالطبع[٥]) فالحركة هنا تكون إما طبيعية أو قسرية. ولكن ما يهم في هذا الأمر هو أن الحركة هي توجه من القوة إلى الفعل أي هي خروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، هذا الخروج إلى الفعل من القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة. وإذا أضفنا إلى هذا معنى الزمان، بمعنى أن الحركة يؤخذ الزمان في حدها فإننا نستطيع أن نقول أن الحركة خروج من القوة إلى الفعل في الزمان دفعة واحدة أولاً ثم على الاتصال[٦] فعملية خروج المتحرك من القوة إلى الفعل تتم دفعة واحدة أولاً. وهنا يرتبط الزمان بتلك الحركة على اعتبار أنها لا تقع إلا في إطار آناته، تلك التي تتوالى دفعة واحدة، باعتبار أنها متقضية على سبيل الاتصال وتتطابق آناته مع الحركة، إلا أن تلك الحركة لها حد نهاية يطابق آنًا من آنات الزمان الدائمة الاتصال، وعلى ذلك فإن التطابق بين الحركة المستقيمة والزمان يعتبر تطابقًا تامًا بغض النظر عن حدى بداية ونهاية الحركة المستقيمة من حيث أن الزمان يظل متواصلاً دون انقطاع، إذ أن الحركة عندما تصل إلى حد نهايتها يتلوها سكون، والمهم هنا هو أن التطابق بين الحركة المستقيمة والزمان يتمثل في آن كليهما يحدث دفعة وليس على سبيل التدرج.

---

[٥] ابن سينا. عيون الحكمة ص٢٧ - ٢٨ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى/ القاهرة. بدون تاريخ.

[٦] الدكتور عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٩٣/ القاهرة/ سنة ١٩٧١م.

٢- ويبدو التطابق واضحًا بينهما أيضًا باعتبارهما لا ينتهيان إلى الفعل التام إذ أنهما يعتبران غير قارين.

٣- إلا أن الزمان يتميز عن الحركة المستقيمة بأنه دائم الاتصال في حين أن الحركة المستقيمة يتبعها سكون.

وإن كان هذا السكون يعتبر داخلاً أيضًا في إطار الزمان الدائم الاتصال، وذلك لا يعني أنهما ينفصلان، فإن ابن سينا قد وضع حلا يتماثل في أن الحركة المستقيمة على تعددها واختلاف أنواعها تتحدد كل واحدة منها بما يطلق عليه لفظ "المتى" ومن ثم يمكن تجنب مشكلة وجود السكون الذى يتلو الحركة المستقيمة إذ أنها تقدر - في صيرورتها - بالمتى الداخل في إطار الزمان، وبذلك يمكن أن نقول أن الحركات المستقيمة قد تكون في معية أو في تتالي، إلا أنها جميعًا تكون محكومة بإطار واحد هو إطار الزمان، ولكل واحدة منها المتى الخاص بها.

٤- وإذا كانت هذه هي صلة الزمان بالحركة المستقيمة فما صلته بالسكون؟ يجيب ابن سينا بقوله: (وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض إذ لو كان متحركًا ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان[٢]) ويبرهن على أن السكون عارض للحركة بقوله (إنّ السكون هو عدم الحركة فهو أمر يضاف إليها باعتبار أنه لا يمكن القول بأن هناك شيئًا ساكنًا إلا لو كان قابلاً للحركة فلا معنى للسكون الذى نحن بصدد تناوله إلا إذا كان عارضًا لمتحرك فنبعد بذلك عن السكون المطلق لأنه لا يدخل في الزمان ولا يتعلق بأي حركة لا بالمستديرة باعتبارها لا تسكن على الإطلاق ولا بالمستقيمة لأن سكونها تسبقه حركة أو تتلوه حركة)، وبهذا المعنى يقدر الزمان السكون بقدر تقديره للحركة باعتباره عارضًا لها فيقول (السكون عدم حركة فيما من شأنه أن يتحرك لا عدم الحركة مطلقًا إذ يبعد

ابن سينا، كتاب عيون الحكمة/ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص٢٨/ القاهرة. بدون تاريخ.

أن يكون بين حركتين فمثل هذا السكون له بوجه ما تقدم وتأخر فهو أدخل وجهى السكون فى الزمان دخولاً بالعرض)[8].

٣- الحركة المستديرة

يقسم ابن سينا العالم كما فعل أرسطو إلى قسمين ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر.

الأول وهو الذى يقع من فلك القمر إلى آخر العالم هو عالم الأجسام الأبدية التى توجد متحركة دورية، والثانى هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر هو عالم الكون والفساد[9].

وتلك الأجسام الإبداعية الأولى تتحرك حركة مستديرة تلك الحركة التى لا تقع فى مسافة كالحركة المستقيمة، بمعنى أنها لا تغير فى الجسم المتحرك، بل إنّ المكان يظل ثابتًا، وبعبارة أوضح هى تبدل فى المكان الواحد لجزئيات المتحرك، إنّ ما يحدث هو أن تلك الحركة تحدث تغيرًا فى وضع الجسم المتحرك فى المكان، أى تبدل فى الوضع دون الموضع، فلا يكون التبدل بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بل بحسب نسبته إما إلى شئ من خارج وإما إلى شئ من داخل، وإذا لم يمكن تحديد جهته ووضعه محددًا من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل وأقدم الحركات لابد أن تكون مستمدة من قوة غير متناهية أى من الله تعالى وتحركها، وإنما هى على سبيل التشبه بغاية لا تنال، حركة واحدة فى العدد بسيطة فى التركيب لا تتناهى، ولا تحتاج إلى مسافة كما هو الحال فى الحركة المستقيمة[10].

وللحركة الدائرية نفس صفات الدائرة من حيث أنها غير متناهية تامة ثابتة ليس لها نقطتا بداية ونهاية إذ أن نقطة بدايتها المفترضة هى نفس نقطة نهايتها،

---

[8] ابن سينا، الشفاء الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨٠/ القاهرة/ سنة ١٩٠٧.

[9] د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية ص٣٤٨/ القاهرة/ سنة ١٩٧١م.

[10] ابن سينا. الهداية تحقيق د. محمد عبده ص١٧٤ الطبعة التانية/ القاهرة/ سنة ١٩٧٤م.

بقول الرازى (كل نقطة تفرض فى الجسم المستدير، فالحركة منها هى بعينها حركة اليها) وهذه المبتدائية والمنتهائية وإن كانتا عارضتين للنقطة الواحدة، لكن لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها، فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار.

على أنه ليست هناك نقطة موجودة بالفعل فى الحركة المستديرة، إذ لا يكون ذلك إلا بسبب قطع أو موازاة أو مماسة وذلك محال، وإنما وجود النقطة مجرد فرض فارض وإلا دل ذلك على أن الفلك لم يكن متحركًا[11].

هكذا توصل ابن سينا إلى القول بقدم الحركة حين ألزم ذلك عن خصائص الدائرة، وعدم وجود نقطة بداية أو نهاية فيها.

وليست الحركة الدائرية حركة طبيعية لأن شرط الحركة الطبيعية أن يبعد المتحرك من المنافر ويطلب الملائم وحيث لا نقطتين فى الحركة الدائرية كما تقتضى الحركة الطبيعية فضلاً عن أن الأخيرة تتخذ أقصر الطرق وهو الخط المستقيم كانت الحركة الدائرية غير طبيعية. كما أنها ليست حركة قسرية لأن القسر لابد أن ينتهى إما إلى الطبيعة أو إلى الإرادة إذا زال القاسر، فلما لم تنته الحركة الدائرية إلى الطبيعة امتنع أن تكون حركة قسرية، فلما لم تكن الحركة الدائرية طبيعية ولا قسرية لم يبق إلا أن تكون حركة إرادية.[12]

وهكذا انتهى الفلاسفة ومنهم ابن سينا إلى أن حركة الأفلاك حركة إرادية بموجب نفوس تلك الأفلاك.

٤- الحركة المستديرة والزمان

---

[11] فخر الرازى، المباحث المشرقية ص٦٢٤ - ٦٢٥ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[12] المصدر السابق ص٦٢٥ جـ١.

إنّ الحركة هي علة حدوث الحوادث في تسلسلها وترتيبها فيما يسمى بالزمان[١٣]، ولكن إذا لم يكن للحركة الدائرية بداية فإنها أزلية، فكيف تكون علة لحوادث حادثة؟ إذا كانت حركة الأفلاك قديمة فكيف تكون سببًا لحوادث حادثة؟ وكيف يتصل طرف المتناهي باللامتناهي؟

واجه هذا الإشكال ابن سينا، فذهب إلى أن الحوادث الحادثة لابد أن تكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم أسبابها قدمها.

ينتج مما سبق:

أولاً: أن الحركة المستديرة هي التي يدوم بها الزمان، ولا أقول يتصل بها الزمان.

ثانيًا: أن الزمان في ذاته هو الذى يقدر الحركة المستديرة فيقول ابن سينا (الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة)[١٤].

٥- طبيعة صلة الزمان بالحركة

إنّ كل حركة هي في زمان، إذ الزمان من لواحق الحركة، ذلك أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر فإن عنى بالحركة الأمر المتصل فهي في الزمان، ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن بيانها بوجه آخر. (فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كانت حاضرة فيه، وهذا ليس كذلك وإما أن عنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلابد من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتًا في هذا الزمان بواسطة[١٥]) وقد قصد بهذه الواسطة الحركة. ولما كانت الحركة مركبة من عناصر مختلفة هي المسافة والسرعة والبطء، ولما كانت الحركة منقسمة، والانقسام يمثل خاصية أولية من خصائصها ولو بالتوهم، فإن ابن سينا قد أصر على أن الزمان هو أحد لواحق الحركة:

---

[١٣] فخر الرازى. المباحث المشرقية ص٦٢٧ - ٦٢٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[١٤] ابن سينا. النجاة ص١١٨ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٣٨.

[١٥] فخر الرازى - المباحث المشرقية ص٥٥١ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

ولكن ما الذى يجعل الزمان لاحقًا بالحركة دون غيرها؟ يجيب ابن سينا على هذا التساؤل بقوله: (وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها فى المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون فى المتأخر من المسافة[١٦]).

وذلك يعنى أن ابن سينا يبنى هذا التصور على أساس أن انقسام الحركة بحسب المسافة إلى متقدم ومتأخر إنما ذلك يكون من جهة اللحوق بالحركة، وليس من جهة ذات الحركة فترتيب الحركة وانقسامها إلى متقدم ومتأخر بحسب المسافة التى تقع عليها هذه الحركة لا يدل على ترتيب فى طبيعة عناصر الحركة كما يعبر عن نسبة مطلقة تصل الحركة بالمسافة التى تقع عليها ويترتب على النتيجة السابقة أنه (يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر فى المسافة معًا[١٧]).

إنّ التقدم والتأخر صفتان لاحقتان بالحركة لا يمكن الجمع بينهما فى حركة واحدة بعينها ويوضح ابن سينا فى تعلقه بالمسافة التى تقع عليها الحركة بقوله (ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة فى المسافة متأخرًا أو - لا - الذى هو مطابق المتأخر منها متقدمًا كما يجوز فى المسافة[١٨]).

ولكن ابن سينا لا يدع للفكر تصورًا يؤدى به إلى أن تكون هاتان الصفتان لاحقتين بالمسافة فيقول (المتقدم والمتأخر فى الحركة خاصة يلحقها من جهة ما هى للحركة ليس من جهة ما هى للمسافة)[١٩].

ولذلك فإن فيلسوفنا يؤكد على أن التقدم والتأخر ليسا للمسافة ولا يعدانها فيقول (يكونا معدودين بالحركة[٢٠]). وهنا تجب ملاحظة دخول الحركة كلاحق من

---

[١٦] ابن سينا، الفن الأول من السماع الطبيعى الشفاء ص٧٢.

[١٧] المصدر السابق ص٧٢.

[١٨] المصدر السابق ص٧٣.

[١٩] المصدر السابق ص٧٣.

[٢٠] المصدر السابق ص٧٣..

لواحق أقسام الزمان إذا ما انقسم إلى متقدم ومتأخر. وهنا تجدر الإشارة إلى وجه اختلاف بين أرسطو وابن سينا. فإن اتفق الفيلسوفان على أن الحركة تعد الزمان إلا انهما يختلفان من جهة أن أرسطو يرى أن الزمان بدوره يعد الحركة لأنه ليس إلا مجرد عدد لها.

أما ابن سينا فلا يجعل الزمان مجرد عدد للحركة فإذا ما انقسمت الحركة إلى متقدم ومتأخر فى ذاتها فإن ذلك التقدم وذلك التأخر لا يعتبران عددًا للحركة فحسب بل للحوق الزمان بالحركة فيه موضوعية للزمان توحى للفكر بأنه من الممكن أن يكون الزمان حاصلاً لأمور يميزها بمعنى أن الزمان يمكن أن يكون أعم من الحركة لا من جهة كونه مجرد عدد لها كما يرى أرسطو بل من جهة كونه يشملها ويشمل غيرها من أمور أخرى، وهذا من جهة كونه إمكانًا يطابق الحركة. ويؤكد ابن سينا هذا المعنى بقوله (فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر[٢١]) أى أن الحركة تعد الزمان من جهة ما يترتب على حصولها فى مسافة يؤدى إلى وجود تقدم وتأخر أو ما نسميه زمانًا.

وهنا يبدو الاتجاه الحسى للزمان عند ابن سينا أكثر مما هو عند أرسطو. ذلك لأن ارتباط الحركة فى ذاتها بالمسافة هو فاعل الزمان أى أن هذا الارتباط هو العلة الفاعلية للزمان باعتباره موجودًا فيقول (فمتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان[٢٢]).

وينتهى ابن سينا من تحديده لهذا التصور بقوله (ولها مقدار أيضًا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار[٢٣]).

فيقول فى كتاب النجاة (إن الزمان إمكان يطابق الحركة[٢٤]) ولكن ما هى الحركة التى يطابقها الزمان على وجه التحديد؟ يجيب ابن سينا بقوله (هوية هذا

---

[٢١] المصدر السابق ص٧٣.

[٢٢] ابن سينا، النجاة ص١١٦ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٣٨م.

[٢٣] ابن سينا، الفن الأول من السماع الطبيعى الشفاء ص٧٣.

[٢٤] ابن سينا، النجاة ص١١٦ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٣٨م.

المقدار الذى للحركة هى أنه لحركة مستديرة وبها تعلقه الذاتى. ولو كان تعلقه الذاتى الذى بالهيئة الغير القارة فى المادة كما نبين إنما هو بما كان هيئة غير قارة وكانت غير المستديرة لعدمت فى زمان، وذلك كما نبين بأنه محال، فإذا الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة[٢٥]) (والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول، بل بأنه معها كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته وسائر الأشياء بتوسطه[٢٦]).

ويثير هذا الأمر إشكالا: (فإن كان للزمان وجود وجب أن يتبع كل حركة زمان فيكون كل حركة ستتبع زمانًا[٢٧]). ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا – وإن تابع أرسطو فى تصوره للزمان باعتباره مقياسًا للحركة – يختلف عنه فى حله لهذا الإشكال الذى أثاره زينون، فرد عليه أرسطو وأثاره الأشاعرة فرد عليهم ابن سينا بقوله (فالجواب عن ذلك بأنه بين أن يقال إن الزمان مقدار لكل حركة وبين أن يقال إن آنيته متعلقة بكل حركة[٢٨]).

إنّ هناك فرقًا واضحًا بين أن يكون لكل حركة زمانها الخاص بها وبين القول بأن الزمان تابع لكل الحركات وبمعنى آخر فإن لحوق الزمان بالحركة ليس باعتبارها تنقسم إلى أجزاء تختص كل حركة بجزء منه، بل باعتباره عامًا تابعًا للحركات جميعًا من جهة كون الحركات خاضعة لكل واحد يشملها والزمان من هذه الجهة تابع لذلك الكل وليس تابعًا لأى جزء من أجزاء ذلك الكل.

ويوضح الفرق بين تعلق ذات الزمان بذات الحركة من جهة كونه صفة ذات للحركة وبين القول بأن الزمان صفة عارضة للحركة من جهة أنه لا يتعدى مجرد كونه إمكانًا يطابقه باعتباره عارضًا لها فيقول (فرق بين أن يقال أن ذات الزمان متعلقة

---

[٢٥] المصدر السابق ص١١٧.

[٢٦] ابن سينا – عيون الحكمة – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص٢٨ القاهرة.

[٢٧] ابن سينا، الشفاء الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٨.

[٢٨] المصدر السابق ص٧٨.

بالحركة على سبيل العروض لها وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق لها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها)[٢٩].

وهنا يمكن القول بأن هذه العبارة توحي بميل ابن سينا إلى متابعة أرسطو متابعة تامة وذلك في محاولته الدفاع عن موقفه ضد الأشاعرة في إثبات لحوق الزمان بالحركة إلا أنه يمكن القول بأن هذا البرهان لا يعبر عن موقف أساسي لفيلسوفنا كما سيتضح فيما بعد، إذ يوضح الفرق بقوله (الأول معناه أن شيئًا يعرض لشئ على أن الثانى أن شيئًا يستتبع شيئًا[٣٠]).

يناقش ابن سينا هنا درجة لحوق الزمان بالحركة ولا يناقش مرتبة وجود الزمان بالنسبة للحركة من جهة أنه صفة عرضية وليس صفة ذاتية. ويقدم تبريرًا لإثباته لنمط استقلالية الزمان عن الحركة بالرغم من أنه يقدرها وذلك بقوله (إنه لا يشترط أن يكون الشئ فى المقدر حتى يكون مقدرًا لهذا الشئ بل من الممكن أن يكون الشئ مطابقًا للشئ ومفصولاً عنه يقدره)، وإن كان هذا الأمر يوحي للفكر بتصور التطابق بين الزمان والحركة من جهة ذاتيهما.

والمبرر الثانى الذى يقدمه ابن سينا لتحديد درجة لحوق الزمان بالحركة هو أنه قد يوجد شئ فى طبيعة المقدر من طبيعة المقدِر أى أنه لابد أن يكون هناك عنصر مشترك يدخل فى طبيعة كل من الحركة والزمان يكون من خلاله تحديد وجه المطابقة بينهما، ألا وهو أن كليهما يخضع لمقولة الكم فيقول ابن سينا (أما الأول فلأنه ليس من شرط ما يقدر الشئ أن يكون عارضًا له أو قائمًا به بل ربما قدر المباين بالموافاة له .. وأما الثانى فلأنه ليس إذا تعلق ذات الشئ بطبيعة شئ يجب أن لا تخلو طبيعة الشئ عنه .. ونحن إنما يبرهن لنا عن أمر الزمان آن متعلق بالحركة، وهيئته لها ومن أمر الحركة أن كل حركة تقدر بزمان[٣١]).

---

[٢٩] المصدر السابق ص٧٨.

[٣٠] المصدر السابق ص٧٨.

[٣١] المصدر السابق ص٧٨.

وهنا يظهر وجه التطابق بين الزمان والحركة من جهة كونهما مقدارًا فيظهر الزمان من خلال الحركة باعتباره آنات تعد بها الحركة ويظهر الزمان باعتباره اتصالاً معدودًا بالحركة.

تعقيب:

مما سبق يتضح ما يلى:

١- يعرف ابن سينا الحركة باعتبارها ممكنة الحدوث فى الجسم المتحرك أى أنها كامنة فيه.

٢- يشرح ابن سينا هذه الفكرة باعتبار أن الحركة تعتبر أمرًا لا يصل إلى الفعل التام، إذ أنها فى ذاتها مبدأ يجعل الأجسام متحركة من مكان ما إلى آخر ولا يظهر منها إلا مظهر المتحرك ذاته بغض النظر عن بدايتها أو نهايتها، ويحاول أن يبرهن على ذلك بقوله:

أ - إن الحركة هى مبدأ غير قار باعتبار نتيجتها، فهى بهذا المعنى لا تصل إلى درجة الفعل الكامل لأن الموجود بالفعل لابد أن يتميز بأنه مستقر.

ب- وبما أن الحركة غير قارة ومن لواحقها الزمان فهو يتصف بأنه غير قار أيضًا.

إذ أن الزمان بدوره لا يعد مبدأ بالفعل المحض ولا هو أيضًا بالقوة المحضة لما يتميز به الزمان من تغير دائم وصيرورة، وهذه إحدى الخصائص الأساسية التى يتشابه فيها الزمان مع الحركة والتى يحاول ابن سينا من خلالها إلحاق الزمان بالحركة باعتباره مقياسًا لها.

٣- يثبت ابن سينا أن الجواهر لا تقبل الحركة باعتبارها لا تقبل الزيادة والنقصان وهى بهذا المعنى أى الحركة تختلف عن الزمان باعتباره لا يمكن حصره إلا على سبيل التوهم.

ويمكن أن يتضح أيضًا أن الجوهر لا حركة له وبالتالى فلا زمان له باعتباره لا يقبل التنقص والزيادة، ولأن ابن سينا قد استبعد كون وفساد الجواهر من أنواع الحركات.

٤- فأصبحت الحركة عنده مبدأ شاملاً لكل مظاهر التغير في الموجودات على اختلافها، وهذا يستتبع بالضرورة أن يكون لكل حركة مكانها الذى تقع فيه عما يؤدى إلى وجود زمان يرتبط بوجود الحركة فى المكان.

٥- لذلك قسم الحركة إلى قسمين:

أ - حركة مستقيمة متناهية يتطابق وجودها مع أقسام الزمان إلا أنها لا تقدر به مباشرة باعتبارها متناهية فيسمى ما يطابقها منه بالمتى.

ب- حركة مستديرة لا تتناهى يتصل بها الزمان اتصال مطابقة المقدر للمقدر عن جهة أن الزمان مقياس لها ومن خلال كو كذلك يقدر الحركات المستقيمة التى لا تتعارض مع المستديرة بل تحصل بتاثير منها.

٦- ويترتب على ذلك أن الزمان يتصل بالحركة لا باعتباره صفة ذاتية لها بل عارضًا من عوارضها يقدرها بواسطة آناته كما تقدر الحركة الزمان من جهة حصولها متصلة في مكان سواء أكانت مستقيمة أو مستديرة.

٧- وكما أنه يمكن إثبات أو تحديد مقادير للمواد المختلفة باعتبارها ثابتة فإن ابن سينا يرى أن الزمان يمكن أن يقدر الحركات بالرغم من أنها تنقسم انقسامًا فعليًا في حين أن الزمان لا ينقسم إلا بالوهم. وهذا التقدير أو القياس يعتبر من جهة اتصال الزمان واتصال الحركة خلال حدوثها فى المكان (إمكانًا) وإن كان قد واجه إشكال التناسب العكسى بين الزمان والحركة بأن حله يجعله للزمان مقياسًا لأسرع الحركات الدائرية الفلكية، وهذا فيه متابعة تامة لأرسطو إلا أنه قد تقدم بتصور الزمان خطوة بأن جعل المسافة التى تقع عليها الحركة (المكان) أحد الأسس التى تجعل الزمان مقدارًا للحركة وهنا يعطى للزمان نمطًا من الوجود أكثر استقلالاً من ذلك الذى أعطاه أرسطو للزمان باعتباره مجرد عدد للحركة.

٨- فقد جعل ابن سينا كون الزمان مقياسًا للحركة على أساس وجود وسائط بينه وبينها تتمثل فى آناته ويصبح الزمان بهذا متصلاً لا من جهة الحركة بل من جهة المسافة التى تقع عليها وسوف يتضح هذا الأمر عند تناولى لخاصية اتصال الزمان.

٩- وبعد أن اتضحت الصلة بين الزمان والحركة عند ابن سينا تجدر دراسة طبيعة الزمان وخصائصه باعتبار أنه إمكان له نمط من الوجود.

الفصل الرابع

طبيعة الزمان وخصائصه

١- تعلق الزمان بالمادة.

٢- علاقة الزمان بالكون والفساد.

٣- الزمان والعدم.

٤- هل الزمان منقسم أم متصل.

٥- ما علاقة الزمان بالتناهي واللاتناهى.

٦- بأى معنى يقال إن هناك كونا فى الزمان.

٧- هل للزمان زمان.

٨- خصائص الزمان.

تمهيد

من خلال الفصول الثلاثة السابقة بلغت في البحث حقائق ثلاث: يترتب على كل منها البحث في عدة أمور:

الحقيقة الأولى: أن الزمان له نحو من الوجود. ويترتب على هذه الحقيقة البحث في الأمور الآتية:

١- ما علاقة الزمان بالهيولي؟

٢- ما صلته بالكون والفساد؟

٣- هل هناك صلة بين الزمان والعدم؟

أما الحقيقة الثانية: فهي أن الزمان عند ابن سينا هو أحد لواحق الحركة ويترتب على هذه الحقيقة البحث في:

٤- هل الزمان منقسم أم متصل؟

٥- ما علاقة الزمان بالتناهي واللاتناهي؟

٦- بأي معنى يقال أن هناك كونًا في الزمان؟

أما الحقيقة الثالثة: فهي أن الزمان مقدار الحركة. ويترتب على ذلك البحث في:

١- تعلق الزمان بالمادة

إذا ما كانت المقادير - في رأي ابن سينا - هي (من حيث هي غير مشكلة، هيولات قريبة للأشكال المقدارية ولخواصها، والوحدات أيضًا هيولات قريبة للعدد ولخواص العدد[1]).

هذا تحديد للمقادير باعتبارها أعدادًا على أساس أن المقدار هو عدد غير معلوم، والعدد نمط من الهيولي، فالكم بهذا المعنى إذا ما كان غير محدد، يصبح

---

[1] ابن سينا التعليقات. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص٤١.

نمطًا من المادة القريبة ويدخل الزمان في إطار مقولة الكم من هذه الجهة. (فالهيولي: معنى قائم بنفسه وليس موجودًا بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة)[٢].

فإذا كان الزمان نمطًا من الإمكان، والإمكان نمط من الوجود فإن الهيولي بهذا المعنى يدخل الزمان في حدها من جهة كونه وجودها بالقوة التي لا تتحقق بالفعل، وإن كان ابن سينا يشترط لتحقق وجود الهيولي أن تكون متحيزة في مكان - وهذا مالا يختلف فيه مع الرازي - فإنه لا ينفي عن الهيولي وبالتالي عن الزمان الوجود مطلقًا. فيقول (الهيولي يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لاحق لها، فنخمن أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من الغير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة)[٣].

فهل بهذا يعتبر الزمان ماديًا؟

حقيقية أن المادة هي كل ما يتشكل بصورة من الصور ويخضع للكون والفساد[٤]، وهذه الخواص هي التي تنطبق على الزمان من جهة أن أجزاءه تنقضي، إلا أنه لا يمكن القول بأن الزمان يتطابق في مفهومه مع الهيولي أو المادة بالتصور السابق، إلا من جهة كونه مقدارًا (وهذا المقدار وجوده مع مادة لأنه يوجد منه جزء بعد جزء وكلما كان كذلك فكل جزء يعرض منه حادث وكل حادث ففي مادة كما قيل في المبادئ أو عن مادة[٥]) ويبرهن على أن كون هذا المقدار في مادة وليس هو المادة بقوله (وليس هذا من مادة لأن مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثًا أوليًا. بل الهيئة والصورة فهو إذا مقدار للمادة أو لهيئة فيها، ولكن ليس هذا المقدار للمادة. لأنه لو كان مقدارًا للمادة بذاتها لكان بزيادتها زيادة المادة، ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم والتالي باطل، فالمقدم باطل، فإذا هو مقدار

---

(٢) المصدر اللسابق ص٣٩.

(٣) ابن سينا كتاب المباحثات. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص١٣٩ فقرة ٧٢ ط٢ الكويت سنة ١٩٧٨.

(٤) حسام الدين الألوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٣٩ - ٤٠.

(٥) ابن سينا. النجاة ص١١٥.

للهيئة. وكل هيئة ما قارة وإما غير قارة فهو إذا إما مقدار هيئة قارة غير قارة لكن ليس مقدار هيئة قارة.

فإن كل هيئة قارة فرض لها مقدار فإما أن تكون مع تمام مقدارها في المادة، أو: لا تكون، ولكن ليست تكون هذه الهينة مع تمام مقدارها في المادة.

هكذا فإنه يظهر في المادة زيادة بزيادتها، ونقصان بنقصانها وليست الحركة كذلك. وأيضًا لا تكون بتمام مقدارها في المادة لأنها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة، وليس شئ من هيئات المواد كذلك فهذا محال فإذا ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارة، فهو إذا مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة.

ولهذا لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. (ومن لم يحس بالحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف[٦٠]).

من هذا يتضح:

١- أن هناك أوجه شبه بين الزمان والمادة: فكلاهما كائن فاسد قابل للتغير، إمكان لا يصل إلى الوجود بالفعل، قائم في غيره.

٢- إلا أن هناك أوجه اختلاف بينهما:

فإن كانت المادة قارة قبل تشكلها، فإن الزمان هيئة غير قارة، بل إن المادة قابلة للتغير أما الزمان فهو التغير ذاته. وهذا يؤدى إلى القول بأن الزمان ليس في ذاته ماديًا.

٣- وما يمكن قوله هو أن الزمان يشترك مع المادة في بعض الخواص التي تقربه منها، وتجعل له مظهرًا يطابق مظهرها، فيشترك معها في نفس الإطار المعرفي وهو إطار الحواس. فمتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان، وهذا يؤدى إلى أن الزمان يتخذ مظهر المادة من جهة معرفتنا لها. إذا كان كل مالا يحس به فهو غير مادة. ومن ثم يصبح الزمان إمكانًا، نمط وجوده في كونه مشعورًا به، شأنه في ذلك شأن حركة المتحرك، أيًا كان نوع تلك الحركة.

---

[٦٠] المصدر السابق ص١١٥.

هذه هي أول خاصية تميز الزمان باعتباره نمطًا من أنماط الموجودات. ألا وهي كونه مما يحس به (إنّ من شرط الزمان أن تكون هناك حركة وتغير، بدليل التقدم والتأخر في الزمان، إذ أنهما لا يفهمان إلا لأنهما وقعا في الحركة، وعلى هذا فنحن حين لا نحس بأي تغير في أذهاننا أو في إدراكنا لا يمكن أن نظن أن هناك زمانًا البتة.

هذا التفسير من جانب ابن سينا، يدلنا على أنه ينحو نحوًا ماديًا بارزًا، وإلا فما معنى قوله بأن الذي يلزمه قبل وبعد لذاته هو الذي نسميه الزمان. كما يوضح لنا هذا التفسير المادي من جانب فيلسوفنا قوله في عبارة هامة[7]) وليس له ذات حاصلة، وهو حادث وفاسد، وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة، فيكون الزمان ماديًا[8].

(إنّ تفسيره لماهية الزمان، يحمل طابعًا ماديًا، بمعنى أنه ينسب إليه نوعًا من الشيئية. فالزمان عنده لا يكون إلا إذا كان هناك قبل وبعد. ولا يكون هناك قبل وبعد إلا إذا حدث أمر، كما لا يكون القبل والبعد معًا. بل لابد من إبطال واحد منهما حتى يأتي الآخر فيبطل القبل لحدوث البعد وإذا لم يكن ثمة اختلاف وتغير، بأن يبطل شئ أو يحدث شئ، فلا يكون هناك زمان، إذا الزمان لا يوجد - كما يقول ابن سينا - إلا مع وجود تجدد حال، وهذا التجدد لابد أن يكون مستمرًا وإلا لم يكن زمان)[9].

هكذا يتكون الزمان من مجموعة من القبليات والبعديات المتتالية باستمرار، مما يؤدي إلى القول بالخاصية الثانية التي يتميز بها الزمان وهي خاصية التجدد.

فمن خلال تعلق الزمان بالهيولي يمكن القول بأنه يتميز بالحسية والتجدد، بل ويمكن القول بأن الزمان هيولاني في معناه العام، وذلك باعتبار أنه مقدار غير

---

[7] د. محمد عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٤٦ - ٢٤٧. ط القاهرة.

[8] ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات الفن الأول من السماع الطبيعي ص٧٤.

[9] د. محمد عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٤٨ ط القاهرة.

متميز وغير متجدد من جهتي طرفيه. وهذا هو ما يجعله متميزًا بالخاصيتين المذكورتين سابقًا، ألا وهما الحسية والتجدد.

٢- علاقة الزمان بالكون والفساد

لما كان الزمان نمطًا من الهيولي، فإنه يتصف بتلك الخاصية التي تسري عليها، ألا وهي الكون والفساد، فإلى أي مدى تصدق هذه الخاصية على الزمان؟

(إنه إذا كان الشئ مع استمرار الزمان يوجد أو يعدم ولم يدله علة ظاهرة، نسب الناس ذلك إلى الزمان، إذا لم يجدوا هناك مقارنًا غير الزمان، أو لم يشعروا به. أما إن كان الأمر محمودًا مدحوا الزمان، وإن كان مذمومًا ذموه)[١٠].

وذلك باعتبار أن من الأمور الشائعة أن يتخذ الناس من الزمان علة فاعلة لما يوجد، وما يفسد.

(إن ما يكون عنه الجسم لا يكون إلا الجوهر المادي، والجوهر المادي لا ينفرد مجردًا)[١١].

والزمان ليس إلا مجرد عرض (فعناصر الكون والفساد غير أزلية، بل وجودها عن كون بعضها من بعض)[١٢].

إلا أنه يعود فيقرر (أن تحديد الأمور التي هي محسوسة بالحقيقة تحديد بحدود ناقصة، وأعني بالمحسوس بالحقيقة ما ليس إحساسه بواسطة محسوس. أو بالعرض)[١٣].

ويترتب على ذلك أن يكون الزمان في ذاته من الأمور التي لا يمكن القول عنها بأنها كائنة فاسدة، لأن الكون لابد لتحققه من وجود المادة والصورة معًا.

---

[١٠] ابن سينا. الشفاء. الفن الأول من السماع الطبيعي ص٨١.

[١١] ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات. الفن الثالث ص١٢٤ القاهرة سنة ١٩٦٩.

[١٢] المصدر السابق ص١٢٥.

[١٣] المصدر السابق ١٦٧.

(فإن لكل كائن مادة وصورة، وعلة فاعلة، وغاية تخصه يؤخذ ذلك بالاستقراء، وعلى سبيل الوضع. فأما جملة الكون والفساد واتصاله فعلته الفاعلية المشتركة التي هي أقرب، هي الحركات السماوية، والتي هي أسبق فالمحرك لها).

(فكل كائن كما ظهر، فاسد، وله مدة ينمو فيها، ومدة يقف فيها، ومدة يضمحل وينتهي إلى أجله .. ولكل قوة من قوى البدن، ولكل مادة، حد يقتضيه كل واحد منها، ولا يحتمل محاورته وذلك أن جرت أسبابها على ما ينبغي، هو الأجل الطبيعي. وقد تعرض أسباب أخرى من حصول المفسد أو فقدان النافع المعين، فيعرض لتلك القوة أن تقصر في فعلها عن الأمد، فمن الآجال طبيعية، ومنها اخترامية، وكل بقدر. وجميع الأحوال الأرضية منوطة بالحركات السماوية، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها، لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن. ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث، وينتهي ذلك إلى الحركة؛ ومن الحركات إلى الحركة المستديرة)[١٤].

من العبارات السابقة يمكن استخلاص ما يلي:

١- لما كان الكون والفساد مقارنًا للزمان ولما كانت هناك من الأمور الكائنة الفاسدة ما لا تعرف أسبابه أحيانًا فإن البعض ينسب العلة الفاعلة والفساد لذات الزمان.

٢- ولكن الزمان في حقيقته ليس جوهرًا، بل هو عرض باعتباره لاحقًا بالحركة التي بدورها عرض، والكون والفساد خارجان عن إطار الحركة، إذ هما للجوهر والجوهر لا يكون إلا للمواد القابلة للصور المختلفة.

٣- لكن الزمان في ذاته يعتبر مقارنًا لوجود الحركات المؤثرة في العلل الفاعلة للكون والفساد، فيصبح بذلك مقارنًا لها لا داخلاً في حدها.

٤- وهذا يعني أن الزمان لا يمكن أن يكون علة فاعلة للكون والفساد، بل هو يقترن بوجودها من خلال الدورات المختلفة وعوداتها:

---

[١٤] ابن سينا. المصدر السابق ص١٩٥ - ١٩٦.

وهنا تجب الإشارة إلى أن ابن سينا يستعير تصور أفلاطون لدورات الأفلاك في تحديده للآجال المختلفة للموجودات الكائنة الفاسدة، إلا أنه لا يحدد من كل دورة كما فعل أفلاطون[*]، باعتباره أنه يقرر أن (من الكائنات ما يحتاج في تكونه، الى أدوار من الفلك. ومنها ما يحتاج إلى عودات جملة جملة من أدوار حتى يتم تكونها[15]).

٥- وإن كان هذا لا يعني أن ابن سينا لم يغفل الأثر القرآني، وإن لم يشر إليه في هذا الموضع، إلا أن أسلوبه يؤكد فكرة تقسيمه للآجال الطبيعية والاخترامية كما فعل المتكلمون من قبل[16].

٦- وإن كان الكون والفساد يقعان في الزمان المقارن لهما ففيما يقع الكون والفساد؟ هذا ما سأوضحه في الفصل التالي عند تناول الآن وعلاقته بالزمان.

٣- العدم وصلته بالزمان

من الملاحظ أن ابن سينا له تصور خاص بالعدم إذ يرى أنه (يقال على وجهين: عدم له نحو من الوجود وهو ما يكون بالقوة فيخرج إلى الفعل، وعدم لا صورة له البتة وهو ما يكون بالطبع[17]).

وقد يقال العدم فيما يضاد الوجود فإن قيل وجود مطلق فهناك عدم مطلق، كما قد يقال بمعنى السلب إذا كان الموضوع لا يحتمل صفة ما كالرؤية للأذن أو السمع للعين[18].

---

[*] ذكرت في الفصل الخاص بالزمان عند أفلاطون أن دورة الفلك عنده تستغرق ستة وثلاثين ألف عام.

[15] ابن سينا. الشفاء. الفن الثالث من الطبيعيات ص١٩٥، تحقيق دكتور محمود قاسم، القاهرة سنة ١٩٦٩م.

[16] سبقت الإشارة إلى تحديد معنى الأجل في القرآن عند تناولي لدلالات الزمان في القرآن وأشرت إلى المعاني المتعددة التي وردت في الآيات البينات للفظ (الأجل).

[17] ابن سينا. التعليقات ص٣٠.

[18] المصدر السابق ص١١٤.

والإمكان نمط من أنماط العدم، والعدم بالمعنى السابق ليس نقيضًا للوجود، وبخاصة أنه قد أشار إلى أن الوجود بالقوة، يمثل أحد نوعى العدم، ومن ثم يكون الزمان داخلاً في حده، باعتبار أن الزمان (إمكان).

وإذا كان الممكن قبل وجوده معدومًا، فذلك يختلف عن المعدوم المعلوم - كيوم القيامة - في تصور المعتزلة يقول ريتشارد فرانك (لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بالقوة لأن للموجود بالقوة استعدادًا ذاتيًا من أجل أن يخرج إلى الفعل ولأن الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معًا بمبحث الوجود)[19].

إننا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو بالأحرى معلومات متعلقة بالعلم وبمبحث المعرفة، وممكنات قبل وجودها متعلقة بمبحث الوجود والأول موضوع بحث "شيئية المعدوم" لدى المعتزلة، إذ لما كان العلم الإلهى أزليًا بينما الموجودات محدثة أطلق المعتزلة لفظ "الشيئية" على المعدومات ما دامت معلومة إذ "الشئ" عندهم يطلق على ما يخبر عنه لا على ما هو موجود حسب تصور الأشاعرة، أما الثانى فهو موضوع بحث فيلسوفنا، حقيقة أن ابن سينا لم يفصل بين مبحثى المعرفة والوجود بصدد نظرية الفيض على الأقل، ما دام مجرد العلم إذ بالأحرى التعقل ينبثق عنه موجود، غير أن الحديث عن "الإمكان" السينوى أو بالأحرى الأرسطى منظور إليه نظرة وجودية صرفة فمفهوم الإمكان عنده يمثل نمطًا من الوجود، وفى ضوء ذلك يفهم الإمكان حين يطلق على الزمان أو حين يصفه بأنه امكان يطابق الحركة.

ولما كان السكون مقابلاً للحركة فإنه ينبغى أن نتساءل عن مدى تعلقه بالزمان فهل السكون أمر عدمى؟

يجيب فخر الرازى: (وأما السكون فهو أمر عدمى لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم

---

[19] دكتور أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص٣١٣ جـ١ سنة ١٩٧٦.

يتوهم وقوعه في الزمان "وقد عرفت" أن الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة ويتقدر به سائر الحركات الآينية والوضعية وبواسطتها تتقدر الحركات في الكيف والكم لأن فيها أيضًا تقدمًا وتأخرًا[٢٠]).

ويترتب على ذلك أن لا يكون (الزمان) منسوبًا إلى العدم فقط بل هو عدم العدم بمعنى التحاقه بالحركة التي هي عدم السكون وكذلك لا يمكن أن يعتبر الزمان وجودًا فقط على اعتبار أنه متجدد. لذلك استخدام ابن سينا في إثباته لوجود الزمان مقارنة العدم للتقدم والتأخر باعتبار أن الماضي قد انتهى، والمستقبل لم يأت بعد، فكلاهما معدوم، فالدليل الذي ثبت به وجود الزمان مقارنة هو أن أي موجود لا يمكن أن يعتبر موجودًا دون أن ننسبه إلى عدم سبق (يتقدمه) أو عدم يكون بعده (متأخر عنه) فيقول: (وهذا الأمر لا يجوز أن يكون نسبته إلى عدم فقط أو إلى وجود فقط. فإن نسبة وجود الشئ إلى عدم الشئ وقد يكون آخرًا كما يكون تقدمًا. وكذلك في جانب الوجود، بل هو نسبته إلى عدم مقارن أمرًا آخر إذ قارنه كان تقدمًا فإن فارق غيره كان تأخرًا)[٢١].

وبالتالي يمكن استخلاص الأمور التالية بالنسبة للقبل والبعد:

أولاً: لا يمكن أن يكونا معًا في وقت واحد.

ثانيًا: لا يمكن أن يكون القبل بعدًا أو البعد قبلاً لأن كل واحد منهما يتميز عن الآخر.

ثالثًا: ولا يمكن أن نعتبر أي واحد منهما موجودًا مطلقًا أو معدومًا مطلقًا لأن وجود أحدهما معناه عدم وجود الآخر فلا وجود للبعد مع القبل.

رابعًا: فالعدم مقارن لوجود الزمان لدخول الزمان في حده باعتباره إمكانًا.

٤- هل الزمان منقسم أو متصل

---

[٢٠] فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ص٦٧٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٢١] ابن سينا. الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي. ص٧٣ - ابن سينا المباحثات، من كتب أرسطو عند العرب، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ص١٦٩.

تنقلنا الإجابة على هذا التساؤل إلى البحث فيما يترتب على الحقيقة الثابتة التى سبق أن ذكرتها فى بداية هذا الفصل وهل تعلق الزمان بالحركة إذ يترتب عليه نفس الإشكال بالنسبة للزمان هل الحركة منقسمة أم متصلة؟

أ - الزمان والانقسام

لما كان الزمان مقدارًا، فإن هذا يؤدى إلى البحث عن ماهية المقدار وموقف كل من المتكلمين والفلاسفة من تحديد وجوده.

بعد أن حدد الإيجى خواص الكم بالذات[٢٢]، وعرض لنا أقسام الكم بالعرض بقوله: (الأول محل الكم كالجسم. الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم. الثالث الحال فى محل الكم كالسواد فإنه مع الكم محلها بالجسم. الرابع متعلق الكم، كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها[٢٣]). ويضيف (إنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهات من هذه الأربعة كما فى الحركة فإنها منطبقة على المسافة فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ومنطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء وتقوم بالجسم المتحرك فتجزئه تجزئ)[٢٤].

هنا تحديد لموقف المتكلمين من الأشاعرة من جهة أن الكم يدخل الزمان فى حده باعتباره عارضًا للحركة، وهذا يعنى عندهم أنه لا يوجد ما يمكن أن يسمى بالمقدار لأنه فى حقيقته مجرد كم منفصل. ويرد ابن سينا على هذا الأمر بعبارة[٢٥] يستخلص منها الأمور الآتية:

١- إنّ الزمان باعتباره إمكانًا يمثل ثابتًا بين متغيرين هما الحركة والمسافة لا يختص بإحدى الحركات دون غيرها بمعنى أنه إذا سكنت إحدى الحركات المستقيمة لا ينتهى الزمان بسكونها بل إنه يظل فى اتصاله دون انقطاع.

---

[٢٢] الإيجى. المواقف جـ٥ ص٥٦ إلى ص٦٠، بشرح السيد الجرجانى.

[٢٣] المصدر السابق ص٦٨.

[٢٤] المصدر السابق ص٦٨.

[٢٥] ابن سينا، المباحثات، من كتاب أرسطو عند العرب ص١٦٩، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٢- إنه مهما تعددت الحركات كبيرة كانت أم صغيرة فإنها لابد أن تكون حادثة في إطار ذلك الإمكان على الرغم من انتهاء بعضها أو انقسامها إلى أجزاء مختلفة من جهة السرعة والبطء أو من جهة المسافة التي تقطعها.

٣- إن هذا الإمكان - على الرغم من أنه واحد - ينقسم بالعرض بانقسام الحركات المختلفة لا على أنه ينتهي بنهاية كل حركة على حدة بل على أنه يطابق كل حركة تقطع مسافة ما فيستمر على اتصاله برغم وجود تطابق بين كل حركة وبين قسم ما من أقسامه.

٤- وهذا معناه أنه من الممكن انقسام هذا الإمكان إلى ما لا نهاية وهذا يتعارض مع موقف بعض الأشاعرة الذين قرروا أن الأجسام تنقسم إلى أجزاء بسيطة لا تتجزأ وكذلك الحركة.

فيقرر الإيجي (أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولا وجود لها وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى أخرها، يقال مثل ذلك في الزمان فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة وانتفاءه مع تفاوت المسافة وليس عائدًا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة والبطء ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ففي الحركة شئ يقبل التفاوت ولابد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم، والجواب أن الحركة من أول المسافة إلى أخرها لا توجد اتفاقًا إلا بحسب الوهم فهذه الإمكانات وهمية فإن بين ما يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام[٢٦].

ويتفق الإيجي مع ابن سينا في تمييز الحركة وبالتالي الزمان بخاصية الاستمرار في التقضي، إلا أن وجه الخلاف يتمثل في أن ذلك الإمكان المنقضي متعدد بتعدد الحوادث عند الإيجي في حين أنه عند ابن سينا مقدار واحد[*] إلا (أن

---

[٢٦] الإيجي، المواقف، شرح الجرجاني ص٨٩ - ٩٠ جـ٥.

[*] لأن الزمان لدى الأشاعرة واقعي حسي إذ هو مقترن بالحوادث الواقعية بينما هو لدى ابن سينا تصوري ميتافيزيقي.

هذا المقدار المذكور هو بعينه الشئ الذى هو لذاته يقبل إضافة قبل وبعد بل هو بعينه منقسم إلى قبل وبعد[٢٧]).

(وكما أنه قد يمكن أن تتقرر هيئات قارة فى المادة كثيرة العدد بمقدار واحد قار كذلك قد يمكن أن تتقرر هيئات غير قارة كثيرة العدد بمقدار واحد غير قار أعنى بزمان واحد، فيكون ذلك الزمان أولاً لشئ منها وثانيًا لها فى تقدرها به بالمطابقة[٢٨]).

وهذا هو رد على الأشاعرة فى رفضهم للمقدار باعتبار أن الزمان واحد ينقسم إلى أجزاء مثله فى ذلك مثل الهيئات القارة كالمكان الذى يمكن أن ينقسم بالوهم وهو متصل فى حقيقته، إلا أن الانقسام للزمان يتمثل فى كونه مجموعة من القبليات والمعيات والبعديات، وهى أمور لذات الزمان: فالقبل منها هو ما يكون فى أمر متقدم تقدمًا لازمًا (أى يكون هذا اللزوم له لذاته فالمتقدم تقدمه لو كان وجودًا مع عدم شئ آخر لم يكن موجودًا وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر وجوده فقط)[٢٩].

يقرر ابن سينا إذا أن التقدم إنما يكون لازمًا للموجود، وهذا معناه أن كون الموجود متقدمًا يعنى استحالة كونه متأخرًا لا التقدم والتأخر من جهة واحدة فقط بل لطبيعة كون المتقدم متقدمًا والمتأخر متأخرًا[٣٠] فتقدم الأب على ولده إنما هو تقدم لذات الأب من حيث هو أب كما أن تأخر الابن إنما هو لذات الابن من حيث كونه ابنًا.

إنّ القبل والبعد باعتبارهما ذات المقدار المسمى بالزمان يمثلان إضافتين لازمتين للزمان أو صفتين لازمتين لذاته لأنه لا يمكن أن يكون الزمان هو القبل والبعد بل إنه المقدار الذى يلزمه إضافتا القبل والبعد لا باعتبارهما ذات الزمان وإلا

---

[٢٧] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٣.

[٢٨] ابن سينا، النجاة ص١١٨.

[٢٩] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول ص٧٣.

[٣٠] المصدر السابق ص٧٣.

سيكون الزمان ذاته قبل وبعد مجردين دون أن نضع في الاعتبار كونه مقدارًا وهذا يعود بنا إلى رأى الأشاعرة، فبالرغم من أن (التقدم والقبلية يكونان لموجود ما كصفة لذاته فإن هذه الصفة "التقدم أو القبلية" لا تظل ثابتة حتى ولو ظلت ذات الموجود ثابتة على حالها لأنه من المستحيل أن يبقى معنى التقدم على ما هو عليه لذات موجود ما في حالته وجود موجود آخر معه).

(فالتقدم والقبلية معنى لهذا الذات - ليس لذاته ولا ثابتًا مع ثبات ذاته - وذلك المعنى مستحيل فيه أن يبقى مع الحالة الأخرى البتة استحالة لذاته[٣١]).

(وليس أنه قبل هو أنه حركة - بل معنى آخر وكذلك ليس هو سكون ولا شئ من الأحوال التى تعرض فإنها فى أنفسها لها معان غير المعانى التى هو بها قبل وبها بعد وكذلك مع[٣٢]).

وبهذا يميز ابن سينا (القبل الزمانى) عن الحركة و السكون باعتبار الزمان إمكانًا له من الصفات الذاتية ما يميزه عن الحركة، ذلك القبل الذى لا يثبت ثباتًا مطلقًا لأنه (يستحيل فيه أن يصير "مع" ومعلوم أن هذا الوجود لا يثبت له فإنه عند وجود الآخر قبل وإما الشئ الذى له هذا المعنى والأجدر فلا يستحيل ذلك فيه[٣٣]).

فإنه تارة يوجد وهو "قبل" وتارة يوجد وهو "معًا" وتارة يوجد وهو "واحد" بعينه).

ويتميز (القبل) بأنه أمر نسبى إذ أن ما هو قبل شئ يعتبر بعد شئ آخر كان سابقًا عليه.

(وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية والذى لذاته هو قبل شئ هو بعينه يصير بعد شئ[٣٤]).

---

[٣١] المصدر السابق ص٧٣.

[٣٢] ابن سينا، عيون الحكمة، ص٢٦.

[٣٣] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول ص٧٣.

[٣٤] ابن سينا، عيون الحكمة، ص٢٦.

أما (مع) فتتميز عن الحركة لأنه ليس داخلاً فى حديها فيقول (فإن للمع مفهومًا غير مفهوم كون الشئ حركة[٣٥]). وفى المقابل نجد تصور التأخر أو (بعد) فإنه ما جاء المعنى الذى به الشئ بعد، لأبطل ما هو به قبل والشئ ذو هذا الأمر بعد مع بطلان أمر القبل[٣٦]).

فإن هناك فارقًا بين القبلية والبعدية على اعتبار أنهما خاصيتان متمايزتان كل منهما عن الأخرى.

وقد سبقت الإشارة إلى أن القبليات والمعيات والبعديات فى توال على الاتصال وإن كان كلاً منهما فى ذاته له تصوره الخاص به.

يمكن استنتاج ما يلى:

١- إذا كان المتكلمون قد اكتفوا بأن يجعلوا الزمان مجرد انتماء إلى مقولة الكم، ورفضوا أن يكون للزمان نحو من الوجود باعتباره مقدارًا، فقد رد ابن سينا عليهم بأنه إذا كان هناك انقسام، فإنه يكون من جهة كون الزمان إمكانًا تتوالى فيه القبليات والمعيات والبعديات تواليًا يجعل لها من التمييز عن الحركة ما يقيم للزمان نمطًا من الوجود باعتباره مقدارًا.

٢- وبما أن ذلك التوالى يجعل فى الزمان ما يسمى بالتقدم والتأخر فإن هذا يميز الزمان بصفة التجدد.

٣- وما يؤكد عليه فيلسوفنا هو أن هذا الانقسام الذى يبدو عليه ظاهر الزمان، إنما هو نمط من التوهم.

٤- ويصبح الزمان بذلك المعنى أمرًا متصلاً. فكيف يثبت ابن سينا اتصال الزمان.

ب- اتصال الزمان

سبقت الإشارة إلى الإشكالات المترتبة على انقسام الزمان وهى ذاتها تعتبر المدخل المنطقى لإثبات اتصاله: فالزمان يتطابق مع الحركة والمكان (فالزمان

---

[٣٥] المصدر السابق ص٢٦.

[٣٦] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول ص٧٣.

بنقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي هو ما كان موجودًا والمستقبل ما سيصير موجودًا، والحاضر إما أن يكون موجودًا أو غير موجود، فإن كان غير موجود فلا وجود للزمان على الإطلاق وهذا خلاف المفروض، وإذا كان موجودًا فإما أن يكون غير منقسم وإما أن يكون منقسمًا إلى أجزاء فإن كان الحاضر منقسمًا. فإما أن تكون أجزاؤه متساوية فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهذا محال بالضرورة وإما أن تكون متلاحقة فلا يكون الحاضر كله حاضرًا، ولابد من القول أن الحاضر آنًا أو فعلاً غير منقسم، وبالتالي يتركب الزمان من آنات متتالية غير متجزئة فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، لأن الزمان من عوارضها وينطبق هذا على الجسم أيضًا[٣٧] ويستخلص الأشاعرة من هذا الإشكال المعارض لمذهب أرسطو وابن سينا أن اتصال الزمان أمر ذاتي اعتباري مرده إلى المخيلة والزمان الحقيقي هو الجزء الذي لا يتجزأ.

والملاحظ أن ابن سينا قد سلك - في إثباته لاتصال الزمان - مسلكًا يخالف الأشاعرة: فقد نبه على أن انقسام الزمان إلى متقدم ومتأخر أو قبليات وبعديات لا يتعارض مع كونه متصلاً، وإنما يرجع "القبل" و"البعد" في الزمان إلى تجدد أمور أو بالأحرى إلى الحركة، بينما يرجع اتصاله إلى كونه كمًا متصلاً لا منفصلاً حتى تتأكد استمرارية الزمان[*].

ولكن كيف يحدث التجدد من القبل إلى البعد؟ هل دفعة واحدة فيكون الانتقال طفرة أم هو انتقال تدريجي؟

إنّ الاتصال بالنسبة للزمان لا ينفي كونه مركبًا من وحدات (قبليات وبعديات) فبما أن (الزمان يقبل الزيادة والنقصان، فهو كم ولكنه ليس منفصلاً وإلا

---

[٣٧] الإيجي، المواقف لشرح الجرجاني من ص٧٢ إلى ص٧٩ ومن ص٨٤ إلى ص٩٩ جـ٥.
وقد عرض فخر الرازي هذا الموقف في خمسة حجج من ص٦٤٢ وما بعدها جـ١. كما عرضها الدكتور ياسين عريبي في مجلة الحكمة، العدد الأول، تصدرها كلية التربية جامعة الفاتح. بنغازي، ص٥٤ في مقال بعنوان إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية.

[*] او دعومه الرمان بالتعبير البرجوني.

لتركب من الوحدات غير المنقسمة[٣٨]) (فمحال ان تكون أمور ليس وجودها معا تحدث ويبطل ولا تغير السنة فانه ان لم يكن امر زال ولم يكن امر حدث لم يكن "قبل" ولا "بعد" بهذه الصفة[٣٩]).

فالتجدد من الامور التى لا تنفك عن الزمان. ولكن. يبقى التساؤل عن كيفية حصول التجدد: فهل هو انتقال من قبل إلى بعد دفعة. أم أنه انتقال تدريجى؟ إن الرازى يناقش حجة الأشاعرة فى إبطالهم للاتصال ذاكرًا رأى ابن سينا: (إنّ المادة لو تحركت فى صورتها الجوهرية لزم منه تتالى الآنات ولا شك أن هذه الحجة بعينها قائمة فى الحركة فى الكيف - فالحق أن يقال أن كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زمانًا ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان فى الحس سلوك مستمر إلا أنه فى الحقيقة هناك توقعات وانتقالات فإنه لم يقم برهان قاطع على الحس والسلوك المستمر ما لا يمنع من وجود توقفات فى أزمنة صغيرة جدًا لاسيما والزمان يقبل القسمة إلى مالا نهاية له .. فقال ابن سينا - هذه الحجة فاسدة لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس[٤٠]).

فالزمان بهذا المعنى متصل وما انقسامه إلى قبليات وبعديات إلا لدخول الحركة فيه: إذ يرد ابن سينا على الشك الذى أورده جالينوس (كيف يصير الزمان سببًا لاتصال الحركة؟ لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة[٤١]) وللاتصال عدة أنواع عند ابن سينا: (فهو يختلف: أما سبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة أقل أو معدومًا، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه، وتارة أبرأ منه أو يكون مثلاً تارة أنفذ فى المسلك وتارة أعصى[٤٢]).

---

[٣٨] الدكتور محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٢٤٨.

[٣٩] ابن سينا، عيون الحكمة، ص٢٦.

[٤٠] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، ص٥٩١ - ٥٩٢ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦

[٤١] ابن سينا، المباحثات، من كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د عبد الرحمن بدوى ص١٧٠

[٤٢] المصدر السابق ص١٤٦

ويذكر الدكتور ياسين عريبي ان ابن سينا قد ميز بين زمان أخص وزمان اعم بقوله (لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم[43]).

ويصل ابن سينا من خلال هذا التمييز بين الأخص والأعم إلى عكس النتيجة التى يصل اليها الأشاعرة وهى قوله بان أجزاء الزمان كفصول متتالية ليس لها إلا الوجود الاعتبارى، أما الوجود الحقيقى للزمان فهو الامر المتصل[44]).

ويذهب الدكتور ياسين عريبي إلى أن (خلاصة ما يرمى إليه ابن سينا فى تمييزه بين الزمان الأخص والأعم وهو التمييز بين الزمان كمعنى كلى وبين الظواهر الموجودة فى الزمان التى تتمثل فى الآن أيًا كان ماضيًا أو حاضرًا أو مستقبلاً ويشترط ابن سينا لتحقق الظواهر الموجودة فيه، وقد استفاد ابن سينا فى تصوره هذا من محمد بن زكريا الرازى الذى قسم الزمان إلى مطلق ونسبى، والزمان النسبى هو زمان الظواهر المتغيرة التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال الزمان بينما الزمان نفسه لا يعتمد فى وجوده على هذه الظواهر[45]).

ولكن يلاحظ على هذا الرأى:

١- أن ابن سينا لم يكن متأثرًا بالرازى الطبيب. بدليل أنه كان دقيقًا فى استخدامه لتحديد المصطلحات التى استخدمها فى تعبيره عن اتصال الزمان بالرغم عن وجود قبليات وبعديات تجعل منه أمرًا منقسمًا فى ظاهره. فقد كان يقصد بالاتصال فى الزمان ذلك اللحوق بالحركة الدائرية الأولى، تلك التى لا تتناهى فى ذاتها فى حين أن الرازى الطبيب قد قصد بالزمان المطلق ذلك الجوهر القديم الذى وصفه بالجريان (الزمان جوهر يجرى[46]).

---

[43] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، ص٤٦٨ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[44] المصدر السابق ص٦٤٨ جـ١

[45] د. ياسين عريبي. بحث فى إشكالات إثبات الزمان فى الفلسفة الإسلامية، مقال فى مجلة الحكمة، ص٥٥، العدد الأول، كلية التربية جامعة بنغازى.

[46] سبقت الإشارة إلى تحديد هذا التعريف لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب فى الفصل الخاص بالعلاقة بين الزمان النسبى والزمان المطلق.

٢- أن ابن سينا قد جعل انقسام الزمان قائمًا على التوهم، وما التحركات المستقيمة إلا أمور لها أكوان تنتهي، ولا ينتهي الزمان بانتهاء أي منها، وقد سبقت الإشارة إلى تعريف (المتى) باعتبار أن الكون في الزمان يدخل في إطار مصطلح (المتى).

٣- وهذا ينفي ذلك الإشكال الذى يقع فيه نفاة الزمان. وهو الإشكال الخاص بتشافع الآنات الذى سأتعرض له عند تناول الآن وعلاقته بالزمان.

٤- وتتابع القبليات والبعديات أو المتقدم والمتأخر في الحركات إنما يضيف للزمان صفة التجدد لا على أنه متعدد بل على أنه متصل واحد.

٥- التناهي واللاتناهي والزمان

من الأمور التى تستثيرها صلة الحركة بالزمان بعد البرهنة على اتصاله، اثبات ما إذا كان الزمان متناهيًا أم غير متناهي؟

يجعل ابن سينا التناهي واللاتناهي مبدأ يقال على تلك الأمور المختلفة على أساس أن منها ما يبدأ وينتهي عدة مرات، وهنا لا يمكننا أن نقول إنها لا متناهية بالقوة، وكذلك تعتبر لا متناهية بالفعل على اعتبار أننا لا نعرف لها نهاية معينة أو لا نهاية معينة:

أ- إننا إذا اعتبرنا أنها متناهية بالقوة فإن هذا يكون بالقياس إلى إمكان حدوث نهاية لها.

ب- وكذلك يمكننا أن نعتبرها متناهية بالفعل على اعتبار أنها انتهت بنهاية فعلية سابقة.

جـ- كما يمكن لنا أن نقول إنها لا متناهية بالقوة لأننا لا نعلم ما إذا كانت ستنتهي في المستقبل.

د- وكذلك يمكننا أن نعتبرها لا متناهية بالفعل على اعتبار أنها بلا نهاية متحققة بالفعل.[٤٧]

---

[٤٧] ابن سينا. النجاة. ص١٢٦ القاهرة سنة ١٩٣٧.

فإذا ما طبقنا هذا المبدأ على الزمان، فإننا نجد أنه يقرر. أن الزمان غير متناهي، إذ لا يمكن الإحاطة بطرفيه، وإذا افترضنا وجود اللامتناهي على اعتبار أنه ممتد من الماضي إلى المستقبل، على الترتيب في القبل والبعد. فإنه يقرر أنه يمكن البرهنة على إثبات ذلك. والزمان والحركة ينطبق عليهما هذا الأمر[٤٨]. فالقبليات والبعديات في إطار الزمان إذا ما كانت ماضية، فإن كلا منها يتناهى بالفعل. إن لم تكن كلها متناهية بالفعل بسبب عدم معرفتنا. أو إحاطتنا بطرف بدايتها، وكذلك الحال بالنسبة للمستقبل، فعدم تناهي الزمان بهذا المعنى يرجع إلى كونه إمكانًا لا يحيط العقل البشري بطرفيه ويترتب على ذلك. أن لا تناهي الزمان يمثل في ذاته أمرًا يخرج عن إطار المعرفة العقلية إلى الإطار الكوني الوجودي. ويرد ابن سينا على المتكلمين الذين احتجوا عليه بعدم تساوي تصور اللاتناهي صغرًا، واللاتناهي كبرًا. إذ (قيل في بيان أن الجسم المتناهي قوته متناهية، أنه متى حرك جزء من تلك القوة جزء من الجسم الذي يحركه الكل زمانًا لا نهاية له، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زمانًا لا نهاية له، وإما أن لا يقوى ومحال أن لا يقوى، فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل، وهذا محال، فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل، إذا ابتدأ من آن واحد. وإذا أنقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول، فيجب أن يكون الزمان متناهيًا وهذا فيه مغالطة وذلك أن الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن أن يفرض فيه هذا الفرض، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة، ويمكن فيه أن يكون الغير المتناهي الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد أن ينقضي منه ذلك، الجواب: ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقضي من الذي في قوة الذي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثاني، فهو بالقوة وفي الإمكان الذي ينقضي عن شئ آخر في طرف في قوة

---

[٤٨] المصدر السابق ص١٢٥.

الأجزاء، وإمكانه يزيد عليه، وما كان كذلك، فهو متناه فى الإمكان؛ وفرضناه فى حال الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذيًا للآخر مساوقًا له، أو جزء منه، وأما إذا ساوقه وحاذاه فى اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءًا منه ثم انتهى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء، وجب تناهى ما يساوقه إذ هو جزء منه[٤٩]).

ومن هذا يتضح:

١ - أن الزمان - باعتباره إمكانًا لا ينتهى - إذا ما اعتبر صيرورة متصلة من ماض إلى مستقبل.

٢- أن أقسام الزمان سواء أكانت (متى الأشياء) أو كانت (قبليات وبعديات) ماضية أو مستقبلة، إنما تمثل فى ذاتها متناهيات، وفى عددها لا متناهيات لأنها جميعا داخلة فى إطار الزمان المتصل، وما ذلك الانقسام فيها إلا بالتوهم فحسب.

٣- من الملاحظ أن ابن سينا يستغل كون الزمان إمكانًا باستخدامه بالمعنى المعرض: فتصور اللاتناهى بالنسبة إلى الزمان الكلى أو الأساسى لا متناهيًا لأنه يمكن القول بأنه المقابل له فيما لا يتناهى من أصغر أجزائه كائن حتى ولو لم يشعر به الحس.

٤- وأما فى الجانب الوجودى للزمان فإن البرهان قائم عليه بنفس القدر، وإن أدى ذلك بابن سينا إلى القول بأزلية الزمان فى ذاته وأبديته مما نتج عنه أن وجهت إليه سهام النقد من قبل المتكلمين.

٥- ويترتب على ذلك أن جميع الأمور التى تخضع للكون والفساد كائنة فى الزمان.

وهنا يمكن التساؤل بأى معنى يقال أن هناك كونًا فى الزمان؟

٦- الكون فى الزمان

يقول الرازى: (إن كل موجود فإما أن يكون فى شئ وإما أن لا يكون فى شئ ولفظة "فى" وإن كانت مستعملة فى معانى كثيرة بالاشتراك أو التشابه كما يقال للشئ أنه فى الزمان أو فى المكان أو فى العرض أو فى الغاية أو فى الكل أو فى

---

[٤٩] ابن سينا. المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٩٧.

الجزء إلا أنا نريدها هنا فى أن يكون الشئ مختصًا بشئ آخر ويكون ساريًا فيه بحيث يكون ناعتًا له وحينئذ يسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً ولما كان الحال والمحل لا يعقلان إلا إذا كان كل واحد منهما متأثرًا لصاحبه فلابد وأن يكون لأحدهما احتياج إلى صاحبه وإلا لم يتوقف وجود الواحد منهما على الآخر ولا امتنع حصول ذلك الحلول[٥٠]. فكون الأشياء فى الزمان معناه:

أ - استمرار وقوع الشئ فى متى معين قصر أم طال.

ب- حصول الأشياء على ذلك الترتيب الذى سبقت الإشارة إليه محددًا لتلك الأقسام أو الأجزاء الداخلة فى ذلك الإطار المسمى بالزمان. وبالتالى فكون الشئ فى الزمان يعنى احتياج الشئ إلى وجود فى نسبة معينة سواء أكان بالقوة أم بالفعل، إذ يقول ابن سينا: (النسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين فى زمانين. فنفس تلك النسبة مالم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعًا عن المثل للموجود[٥١]).

فالنسبة الزمنية لابد أن تقارن الموجودات الداخلة فى إطار الزمان لاحتياج الموجودات إلى وجود تلك النسبة باعتبارها تميز وجود كل موجود عن وجود الآخر سواء أكان ذلك بالقبلية أو البعدية أو المعية وحتى الأجسام المادية فإن كل واحد منها يفارق (الزمان والمكان) المقيدين إلا أنه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق[٥٢]. فما يقارن الزمان فى وجوده لابد وأن يكون له زمنه الخاص به، وحتى لو فارق زمانه ومكانه المحدودين فإنه لن يخرج عن إطاريهما المطلقين. والمقصود بالزمان الخاص أو المقيد هنا هو ذلك المتى المقارن لوجود الشئ. ونتيجة لما سبق يمكن التساؤل عن الأشياء التى توجد فى الزمان بالمعنى السابق:

---

[٥٠] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص١٣٧ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٥١] ابن سينا، المباحثات، من كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٥١.

[٥٢] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، ص١٤٠ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

يجيب ابن سينا بقوله: (فمن المباحث فى أمر الزمان أن نعرف كون الشئ فى الزمان فنقول إنما يكون الشئ فى الزمان على الأصول التى سلفت بأن به معنى المتقدم والمتأخر[٥٣]).

فكل ما يتصل بالتقدم والتأخر هو كائن فى الزمان:

١ – وأول ما يكون فى الزمان هو الحركة. فيحدد فيلسوفنا أهم محتويات الزمان بأنها تشمل ذات الحركة من جهة كونها شيئًا فى شئ هو الزمان ومن جهة كونها لا تقدر إلا بواسطته فيقول (وأما الحركة فذلك لها من تلقاء الحركة[٥٤]).

وإذا كانت الحركة التى تقع فى الزمان يمكن أن تنقسم فإن هذا لا يعنى أن الزمان ينقسم على اعتبار أن الحركة تبدأ فى زمان معين وتنتهى فى زمان آخر وطرف بدايتها غير طرف نهايتها إلا أن تحديد طرفى البداية والنهاية يتحدد بجزئى الزمان المطابقين لهما وإن كان هذا يعنى فى ظاهره أن طرف بداية الحركة مثلاً يطابق طرف زمانى معين فإن هذا غير صحيح لأن الزمان ليس له طرف يمكن أن يتوقف عنده ويجعلنا نقسمه تقسيمًا مشابهًا لتتميم الحركة فحد بداية الحركة وحد نهايتها يتحددان لا بطرف حد زمانى معين بل إن هذا التحديد يعتبر تحديدًا على سبيل الوهم وليس على سبيل الواقع إذ أن الزمان فى حقيقته كالسيال المتدفق الذى لا حد له بحيث يمكن أن نقول أن حد بداية حركة ما هو مطابق لحد زمانى معين بالفعل (كل ما يقع فى الزمان فإنه ينقسم كالحركة وذو الحركة المماسة يقع وطرف الزمان والطرف لا ينقسم، واللا مماسة لا تقع إلا فى الزمان لأنه مفارقة المماسة والمفارقة الحركة[٥٥]).

يترتب على ذلك أن ما يدخل فى أقسام الزمان (الماضى والمستقبل) لابد أن يكون حركة. إذ يقرر أن (الشئ الماضى بذاته هو الزمان، والماضى بالزمان هو

---

[٥٣] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨٠.

[٥٤] المصدر السابق ص٨٠.

[٥٥] ابن سينا، كتاب التعليقات ص٤٣.

الحركة وما في الحركة ومعها، أي ما تكون سيالة متغيرة) (فالحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية[٥٦]).

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الحركة في الزمان يقصد بها تلك الحركة المستقيمة وليست الحركة المستديرة، إذ أن الأخيرة - في ذاتها - حادثة عن الفلك والزمان حاصل بدوامها وكل الحركات الواقعة في إطاره تكون للأمور الكائنة الفاسدة في حين أن الحركة بالنسبة للفلك (حالة طارئة عليه بعد تحقق جوهره فلا تؤدى به الحركة إلى الفساد كما يؤدى بالأشياء التي هي في الحركة وهي الأشياء الكائنة الفاسدة فإنها من مبدأ كونها إلى منتهاها تكون في الحركة والتغير، وتؤثر فيها الحركة. ولذلك قيل: إن الفلك ليس في الحركة بل مع الحركة، ومع الزمان لا في الزمان[٥٧]).

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن (ما يكون في الزمان إذا كان له تقدم وتأخر وهما لا يوجدان إلا للحركة أولاً[٥٨]).

٢- وأما بالنسبة للمتحرك (فهو يدخل في الزمان مثل الموضوع للأعراض العشرة في العشرية[٥٩]) فالمتحرك يدخل في الزمان باعتباره ذلك الموضوع الحامل لهيئة الحركة، ولا يعني ذلك دخول الأجسام الطبيعية في الزمان من جهة كونه ماديًا جسميًا لأن (الجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لأنه في الحركة)[٦٠].

٣- أما السكون الذي يعتبر ضدًا للحركة يمكن للزمان أيضًا أن يعده، ولكن تعلق الزمان به يعتبر أضعف من تعلق الزمان بالحركة، (فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا

---

[٥٦] فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ص٦٧٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٥٧] ابن سينا، كتاب التعليقات ص١٣٩.

فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ص٦٧٨ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٥٨] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٨٠.

[٥٩] ابن سينا، عيون الحكمة ص٢٨.

[٦٠] ابن سينا، عيون الحكمة ص٢٨.

جرم بتوهم وقوعه فى الزمان[61]) وقد سبقت الإشارة إلى تصور العدم عند ابن سينا وكيفية تعلقه بالزمان، ويبرهن على أن السكون عارض للحركة بقوله (إنّ السكون هو عدم الحركة فهو أمر يضاف إليها باعتبار أنه لا يمكن القول بأن هناك شيئًا ساكنًا إلا وكان قابلاً للحركة فلا معنى للسكون الذى نحن بصدد تناوله إلا إذا كان عارضًا لمتحرك فنبعد بذلك عن السكون المطلق لأنه لا يدخل فى الزمان ولا يتعلق بأى حركة لا بالمستديرة باعتبارها لا تسكن على الإطلاق ولا بالمستقيمة لأن سكونها تسبقه حركة أو تتلوه حركة) وبهذا المعنى يقدر الزمان السكون بقدر تقديره للحركة باعتباره عارضًا لها (إذا السكون عدم حركة لما من شأنه أن يتحرك لا عدم حركة مطلقًا فلا يبعد أن يكون بين حركتين فمثل هذا السكون له بوجه ما تقدم وتأخر فهو أدخل وجهى السكون فى الزمان دخولاً بالعرض[62]).

٤- (والآن بدوره من الأمور الكائنة فى الزمان) فإن قال قائل (إنّ السكون فى المكان مطلقًا هو الكون فيه آنًا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه، والأمر الذى يجعلونه آنًا هو أمر كلى معقول وليس بموجود بالفعل، بل الموجود بالفعل الكون فى هذا المكان[63]).

(إنّ الكون فى المكان مطلقًا ليس بحركة والكون فى المكان آنًا ليس له معنى وزمانه هو السكون[64]). فالآن بهذا المعنى من الأمور الكائنة فى الزمان باعتباره مطابقًا للسكون وباعتباره عادًا له وباعتباره أيضًا تلك الوحدة التى تعد الزمان من خلال كونها فيه.

٥- وقد سبقت الإشارة إلى أن (متى) الأشياء يعد من الأمور الكائنة فى الزمان فمتى (الشئ هو كون الشئ فى زمانه. وقد يكون الزمان موجودًا، ولا يكون ذو الزمان

---

(61) فخر الدين الرازى، المباحث الشرقية ص٦٧٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

(62) ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨٠.

(63) ابن سينا، عيون الحكمة ص٢٨.

(64) ابن سينا، المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٥١ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

فيه ولا يكون متى[٦٥]). فالعقل يفرض أن الكون فى الزمان لابد أن يكون كونًا فى "متى" الأشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ أو منتهى، ويكون مبدؤه غير متناه. بل يكون متقضيًا ويكون دائمًا فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد حال[٦٦] (فالشئ الزمانى يكون له أول وآخر، ويكون أوله غير أخره. ما يكون فى الشئ قد يكون مخالطًا لذلك الشئ، فهو متغير بتغير ذلك الشئ. فالشئ الذى يكون فى الزمان يتغير بتغير الزمان ويلحق جميع أعراض الزمان ويتغير عليه أوقاته، فيكون هذا الوقت الذى يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذى يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذى يكون آخره لآن زمانه يفوت ويلحق[٦٧]). فالمتى بهذا المعنى هو جزء الزمان الخاص بكل كائن فيه أيًا كان ذلك الكائن ما دام خاضعًا لمبدأى الكون والفساد.

مما سبق يتضح أن الكون فى الزمان يقال على كل الأمور التى تخضع للتغير والحركة ويقال على كل ما من شأنه أن يقبل الحركة بما فى ذلك الآن العاد للزمان. ولكن إلى أى مدى يمكن القول بأن الزمان واحدًا وليس له من عقدر غير ذاته؟

٧- أولية الزمان "هل للزمان زمان"

ينتج هذا الأمر عن الحقيقة الثالثة التى تتعلق بتحديد طبيعة علاقة الزمان بالحركة: فإذا كان الزمان مقياسًا للحركة باعتباره مقدارًا لها، فإلى أى مدى يمكن القول بأن هذا المقياس لا يحتاج إلى مقياس يحدد مدى صلاحيته أو معيار معين يمكن القول بواسطته، إنّ الزمان مقياس للحركة: وقد أشار المتكلمون إلى هذا الإشكال الذى يتخلص فى (أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زمانًا خاص بها والدليل على ذلك هو أن كل حركة من حيث هى مستتبعة مكانًا يخصها،

---

[٦٥] ابن سينا، التعليقات ص٤٤.

[٦٦] المصدر السابق ص١٤١.

[٦٧] المصدر السابق ص١٤٢.

وإذا وجدت الحركات معًا كانت أزمنتها المستتبعة متساوقة، وهذا التساوق للأزمنة المستتبعة معية زمنية، وهذا الزمان المحيط يكون مع تلك الأزمنة وهكذا إلى مالا نهاية[٦٨].

إن إشكال الاستتباع يؤدى إلى القول بلا تناهى المكان، فإذا كانت الأزمنة التى تحيط ببعضها البعض لا متناهية وحيث أن الأزمنة تتبع الحركات فيلزم أن تكون هناك حركات لا متناهية وبالتالى وجود أجسام لا متناهية فى المكان اللامتناهى[٦٩]).

ويرى دكتور ياسين عريبى أن تصور (الأولية) عند ابن سينا لا يتم تعريفه إلا عن طريق الدور، ولا يمكن أن يعرف بما هو أعرف منه فيقول بهذا الصدد "وأولى الأشياء بأن تكون متصورة بنفسها الأشياء العامة للأمور كلها كالوجود والشئ والواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة أو ببيان شئ أعرف منها، ويوضح ابن سينا علاقة المعرفة الأولية بالدور فى أكثر من مثال فحينما نقول عن الموجود بأنه هو الذى (إما أن يكون فاعلاً أو منفعلاً) فإن الفعل والانفعال صفات للموجود والموجود أعرف من صفاته، وبالتالى يكون الزمان أوليًا بديهيًا[٧٠].

ولكن يمكن القول بأن ابن سينا لا يعتبر هذا الأمر دورًا، إذ يقول (ما الذى ظنه بعض المنطقيين أنه وقع فى هذا البيان دور إذ لم يفهم هذا فقد ظن غلطًا[٧١]).

فهو بهذا المعنى يعتبر أن من ظن بأن للزمان زمانًا قد وقع فى ظن خاطئ، إذ أن (الزمان هو أيضًا لذاته مقدار لما هو فى ذاته تقدم وتأخر لا يوجد المتقدم فيها مع المتأخر كما قد لا يوجد فى سائر أنحاء التقدم والتأخر، وهذا هو لذاته يكون شئ فيه قبل شئ وشئ فيه بعد شئ ويكون من سائر الأشياء لأجله بعضها قبل وبعد،

---

[٦٨] فحر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٦٤٣ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٦٩] د. ياسين عريبى، إشكالات الزمان فى الفلسفة الإسلامية بحث فى مجلة الحكمة، تصدرها كلية التربية جامعة الفاتح بنى غازى ص٥٣ العدد الأول.

[٧٠] المصدر السابق ص٥٢.

[٧١] ابن سينا، الشفاء الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٣.

بمعنى أن القبل منها فائت أو البعد غير موجود مع القبل وإنما يكون كذلك لا لذواتها، بل لوجودها مع قسم من أقسام هذا المقدار، فما طابق منها جزء هو قبل، قيل له إنه قبل وما يطابق جزء هو بعد قيل له إنه بعد، ومعلوم أن هذه الأشياء هي أشياء ذوات التغيير، لأن مالا تغير فيه فلا فائت فيه ولا لاحق. وهذا الشئ ليس يكون قبل وبعد لأجل شئ آخر، لأنه لو كان كذلك لكان القبل فيه إنما صار قبلاً لوجوده في قبل شئ آخر، فيكون ذلك الشئ أو شئ آخر ينتهي إليه التدرج، تدرج آخر لأمر هو لذاته ذو قبل وذو بعد أي يقبل الإضافة التي بها يكون قبل وبعد، ومعلوم أن ذلك الشئ هو الذي يقع فيه إمكان التغييرات على النحو المذكور وقوعًا أوليًا[72]).

ويدافع الرازي عن تصور ابن سينا لأولية الزمان بقوله (إنّ العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودًا بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقدارا للحركة. ولذلك قال الشيخ - يعني ابن سينا - في النجاة (إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة[73]) فالشيخ ما أنتج منه كونه مقدارًا مطابقًا للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده بل تحقيق ماهيته .. والعلم بوجود الزمان أولي بديهي[74].

مما سبق يتضح ما يلي:

١- إنّ إثارة المتكلمين لأشكال لا تناهي الحركات والأزمنة المحيطة بعضها البعض المتمثل فيما سماه الدكتور ياسين عريبي (أشكال الاستتباع) قد قام على أساس البرهنة على وجود الزمان، فاتخذ البرهان بذلك شكل الدور والتسلسل. في حين أن ابن سينا قد قصد بأولية الزمان ذلك الإمكان المطابق للحركة أو للتغير والذي تقع فيه الأمور لذواتها وقوعًا يكون نتيجة لعللها من جهة تعلقها بالوجود،

---

(٧٢) المصدر السابق ص٧٣.

(٧٣) ابن سينا، النجاة ص١١٥.

(٧٤) فخر الرازي، المباحث المشرقية، ص٦٥٥ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

ويكون هذا الإمكان لها من جهة مجرد ترتيبها فى قبليات وبعديات تمثل تقدما وتأخرًا هما لذاتيهما ذلك الإمكان المسمى بالزمان.

٢- وإذا كان الدكتور ياسين عريبى يقرر أن هناك تكافؤا فى الأدلة التى يستند إليها المتكلمون فى إثباتهم لعدم وجود الزمان إذ هو عندهم مجرد أمر اعتبارى ذاتى وبين ابن سينا، نجد أنه قد كان أكثر تحديدًا فى جعله الزمان منقسمًا لا لقبليات وبعديات فحسب، بل أيضًا جعله منقسمًا بتقريره أن الأمور التى تكون فى معية زمانية، يكون لكل منها (متى) خاص بها يميز وجودها عن غيرها.

٣- يترتب على ذلك أن يكون هناك أمران محددان: أولهما حصول التغير بكافة أشكاله وأنواعه فى ذاته وبالنسبة لغيره، وكلا الحالين خاضع لكون التغير تغيرًا يقع فى ذلك الإمكان المسمى الزمان وقوعًا أوليًا. والأمر الثانى هو أننا أمام الكون فى الزمان أو الكون مع الزمان، فلا يمكن القول بهذا المعنى أن الزمان يدخل فى نطاق زمان أعم منهما لأنه فى ذاته أعم من المتغيرات الكائنة فى إطاره وقد سبقت الإشارة إلى ذلك الأمر عند تناول الكون فى الزمان بالبحث.

٤- يصبح الزمان بهذا المعنى مقياسًا للحركة باعتباره إمكانًا يطابقها، فهو بالنسبة للحركة المستديرة (أسرع حركات الأفلاك) متعلق تعلقًا مباشرًا بها، وهو بالنسبة للحركات أو التغيرات المتناهية أعم، من جهة كونه محيطًا بها ومحددًا للمتقدم والمتأخر منها.

٥- ويترتب على ذلك التساؤل الآتى:

إذا ما كانت الأمور الحادثة تقع فى إطار الزمان، فكيف يمكن للزمان أن يقدرها؟ وبعبارة أخرى ما هى وسيلة الزمان لعد الحركة؟ هذا ما سأحاول الإجابة عليه فى الفصل التالى.

٨- خصائص الزمان

من خلال ما تقدم فى هذا الفصل يمكن تحديد الخصائص التى يتميز بها الزمان عند ابن سينا من جانبه الفيزيقى:

١- الزمان تغير

إنّ الزمان متغير باعتباره عددًا للحركة التى تعتبر بدورها متغيرة، فكيف يمكن أن يرد ابن سينا على تعارض مبدأى الثبات والتغير اللذين يعتبران أساسيين للزمان؟

من البديهى أن كل شئ يتصف بالوحدة لابد أن يكون ثابتًا. وقد ثبت عن خلال البحث أن الزمان واحد لا متعدد على الرغم من أنه يتصف بالتغير، فما طبيعة ذلك التغير؟

إن التغير الزمانى بهذا المعنى ليس مجرد تغير ناتج عن ما سبقه أو ما يعتبر قبلاً له وكذلك لا يعتبر تغيرًا يمثل مقدمة لما بعده بل هو تغير دائم لا بدء له ولا نهاية له فى ذاته.

(إذ لا ثبات "لقبله" مع "بعده" فهو متعلق بالتغير، ولا بكل تغير، بل بالتغير الذى من شأنه أن يتصل[٧٥]).

التغير الذى يتعلق به الزمان ويتصف به ليس من ذلك النوع الذى نجده فى الكم والكيف والأين والحركة على اختلاف أنواعها، بل هو متصل بالتغير الثابت الذى لا تغير فيه. وهو متعلق بالوضع المستدير بحركة الفلك الأقصى إذ (التغير الذى يتعلق به الزمان هو إذن الذى يكون فى الوضع المستدير الذى يصح له أن يتصل أى اتصال شئت[٧٦]). فالتغير الزمانى بهذا المعنى يمثل تغيرًا لا تكرار فيه إذ أنه يتصف بالتقضى الذى يبرهن على إثباته فخر الرازى بقوله (وهذا المقدار ليس أمرًا قائمًا بنفسه لأنه منقض وكل منقض فهو فى موضوع كما ثبت فإذا هذا المقدار فى الموضوع فلا يخلو إما أن يكون مقدار لنفس الموضوع أو لهيئة فيه والأول باطل وإلا لازداد الموضوع بزيادته ولا تنقص بانتقاصه فهو إذا مقدار لهيئة فيه فلا يخلو إما أن يكون مقدار الهيئة قارة أو الهيئة غير قارة والأول باطل فإن مقدار الهيئة القارة لابد وأن يكون قارًا فهو إذا مقدار عرض غير قار وهو الحركة[٧٧]).

---

[٧٥] ابن سينا، عيون الحكمة، ص٢٧.

[٧٦] المصدر السابق ص٢٨.

[٧٧] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٦٥٦ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

ويبرهن فخر الرازى على أن طبيعة الزمان المتغيرة لا يدخل فى إطارها كون وفساد الصور الجوهرية بقوله (إنّ الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة. (برهانه) أن الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على التدريج[٧٨]).

فالزمان يمثل تغيرًا متصلاً يحصل على سبيل التدريج باعتباره لاحقًا بعارض هو الحركة، وبالتالى يبطل تصور الأشاعرة للزمان فإذا (كان الوقت ليس إلا عرضًا يؤقت به يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشئ الموجود فى وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشئ والوقت واحدًا بالعدد بعينه، فلا يكون هناك عود، لأن العود يقتضى إثنينية الوقت بالعدد، فالموجود فى وقت واحد غير عائد[٧٩]).

وقد سبقت الإشارة إلى أن دورات الفلك الأقصى الذى تعتبر حركته الدائرية أسرع الحركات والذى يمثل الزمان مقدارًا لحركته لا يتكرر دورانه بنفس المقدار الذى يكون لدوراته التى انتهت وبالتالى فالعود فيها لا يعتبر تكرارًا باعتباره تجددًا بل هو تغير ذو طبيعة خاصة به تتصف بالاتصال والتقضى وتختلف عن سائر أنواع التغير الأخرى إذ يتساءل ابن سينا عن التغير بقوله (التغير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون سببًا للزمان؟[٨٠]) ويجيب محددًا أن الزمان تجدد متغير فى ذاته أو تغير متجدد فى ذاته فيقول (إنّ التغير والاستحالة لا اتصال لهما أبدًا، فإنه إذا انتهيا إلى الضد فنيًا)[٨١].

فالتغير الزمانى يختلف عن سائر أنواع التغير لأنه تغير متصل ومتقضى لا تكرار فيه، والزمان فى ذاته ليس سببًا للتغير بل إنه التغير ذاته، بالمعنى المذكور.

٢- الزمان حسى

---

(٧٨) المصدر السابق ص٥٨٨.

(٧٩) ابن سينا، المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٣٢.

(٨٠) المصدر السابق ص١٧٠.

(٨١) المصدر السابق ص١٧٠.

إذا ما تساءلنا: هل الزمان حسي أم مجرد؟ يمكن القول بان الزمان لا يتكامل وجوده من خلال وعينا بالمحسوسات فقط. بل من خلال وعينا بتكوين نمط من ترتيب تلك المحسوسات تكون في زمان، فلا يمكن بذلك أن يتجرد الزمان عن المحسوسات إلى جانب كونه في وعي الإنسان به. فشعور الإنسان بالزمان يدخل في اطار شعوره بالمحسوسات المختلفة[٨٢] وقد سبقت الإشارة إلى أن الزمان ليس مجرد شئ مادي باعتباره مقدارا (فلو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أكثر فثبت أن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك[٨٣]). وبالتالي كما أن الزمان ليس بذاته أمرا ماديا، إلا أنه يلزم الوعي به لأن ابن سينا لم يجد أقوى من دليل الشعور بالزمان عند برهنته على وجوده، إذ الزمان عنده مشعور به (فمتى لم نحس بحركة لم نحس بزمان) كحال أصحاب الكهف، فالزمان لاحق بمحسوس ندركه في وعينا بتجريد معناه من المحسوسات المادية، إذ (لو كان المعنى معقولا لأنه في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد، لكان معقولا في المحسوس ولكانت المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى، ففيها من حيث هو معنى، فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأغراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان. لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جرد عن الموضوعات والمقارنات كلها لما كان إذن البتة، القوة العاقلة معقولا، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد التام. فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جرد بحسب اللواحق الخارجة دون مقارنة القوى العاقلة، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأ التهيئة القريبة لأن يعقل باعتبار المقارنة معقول بالفعل[٨٤]) وبهذا يمكن القول بأن الزمان شعورى من جهة أن وعي الإنسان بوجود الموجودات الحسية لابد أن يقوم على نمط من التسلسل، في قبليات وبعديات يطلق على مجموعها اسم (الزمان)، وهذا الأمر هو الذى دعا الأشاعرة إلى رفض اتصال

---

[٨٢] ابن سينا، المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٣٤.

[٨٣] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٦٥٦ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٨٤] ابن سينا، المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٤٤.

الزمان باعتباره مجرد آنات تتتالى وهو أيضا ذات الأمر الذى اتبع ابن سينا أنه متصل. وما الانفصال فيه الا توهما

٣- الاتصال والانقسام

يعرض ابن سينا موقف المتكلمين من معتزلة واشاعرة. والمقدمات والبراهين التى استندوا اليها فى اثباتهم لعدم اتصال الزمان فيقول (الذى دعا القوم الى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى. إن كل جسم فإنه يقبل التفريق فكان فيه قبل التفريق تأليفا فإذا توهما التأليف زائلا انحل إلى ما لا تأليف فيه وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء ثم قالوا: وهذه الأجزاء لا تتجزأ ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام مؤلفة من السطوح، والسطوح من الخطوط. والخطوط من النقط، وأن النقط غير متجزئة وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراهين منها حركة الكرة على السطوح، فإن تكون فى آن بعد آن وتماس بعد تماس، فهى إذا تلقى شيئًا غير منقسم، ومنها حركة خط على خط يكون بتماس بعد تماس، فيكون بأمر غير منقسم .. فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزئتها، ثم تشعبوا فرقتين: فمنهم من قال أن هذه الأجزاء متناهية متحججًا بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الخردلة ما يغشى وجه السماء والأرض، وأيضًا لكانت أقسام الخردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم، وأيضًا لكان المتحرك مسافة مالا يبلغ قط طرفيها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً، وما من نصف إلا وله نصف، ومنهم من قال إنّ هذه الأجزاء غير متناهية متحججًا بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام لا يقف وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة، والتفكك من احتجاج الفريقين لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك، فقالوا إنّ المتحرك فى المسافة يطفر، فلا يلزم أن يلغى الأنصاف التى احتججتم بها ويقطعها كما أن طرف الرحى ودائرة تقرب من القطب إذا تحركا واستتما الدور يكون فى زمان واحد، وإنما يمكن ويصح بسبب طفرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر. وأصحاب التناهى لما أحسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا (ليس العلة فى ذلك الطفرة. بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات، اذ عندهم ان اختلاف الحركات فى

السرعة والبطء هو بتخلل السكنات فجعلوا الرحى متفككة عن الحركة والبطء هو تخلل السكنات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة[٨٥].

فقد سبقت الإشارة إلى اثبات ابن سينا لاتصال الزمان على اعتبار أنه ليس مجرد كم، بل هو إمكان واحد ليس فيه تعدد قابل فى ذات الوقت للتجدد. متميز عن غيره من الإمكانات الأخرى. كما سبقت الإشارة إلى أن ابن سينا قد استخدم نفس المقدمات التى استخدمها الأشاعرة والمعتزلة ليصل إلى عكس النتائج التى بلغوها إذ الزمان عنده (غير مقداره وغير مكانه وهو أمر به يكون "القبل" الذى لا يكون معه "البعد" فهذه القبلية له لذاته، ولغيره به، وكذلك البعدية، وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية[٨٦]). واتصالها لا على سبيل التوهم بل هو اتصال بالفعل. ففكرة قسمة الزمان ليست إلا فكرة وهمية، على اعتبار أننا لا يمكن أن نقسم الزمان تقسيمًا فعليًا، بل نقسمه تقسيمًا وهميًا بما يسميه الآنات. فالزمان دائم الاتصال وليس فيه انقسام إلا على سبيل التوهم، ولذلك فإنه لا يعتبر مطابقًا للحركة جهة اتصالها[٨٧] بل إنّ اتصال الحركة يعتبر فى حقيقته معلولاً لاتصال الزمان الذى يستمد اتصاليته من المكان الذى تجرى عليه الحركة[*٨٨].

فإذا قال المتكلمون إنّ جزء الخلط نقطة وبنوا عليها أن جزء الزمان هو الآن ففصلوا بين الحركات، فإن ابن سينا - شأنه شأن أرسطو - قد ذكر أن جزء الخط خط وأن جزء الزمان زمان، لذلك قسموا الزمان - الذى هو واحد لا تعدد فيه إلى أزمان خاصة متناهية سمي كل واحد منها (المتى) مهما صغر مداه، باعتباره كون الأشياء فى الزمان الواحد الأعم المتصل.

٤- موضوعية الزمان

---

[٨٥] ابن سينا. المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٧١

[٨٦] ابن سينا. عيون الحكمة ص٢٦

[٨٧] ابن سينا. النجاة ص١١٨

[٨٨] سبقت الاشارة إلى إثبات تلك الصلة بين الزمان والحركة فى الفصل الخاص بعلاقة الزمان بالحركة

لقد حاول ابن سينا الدفاع عن موضوعية الزمان باعتباره مقياسًا للحركة فحدد له ما ميزه عن غيره من الأمور الأخرى بأن له في ذاته قبلاً وبعدًا، فهذه (القبلية والبعدية أول موضوع الزمان، فالزمان لذاته يعرض له قبل وبعد بل الذى يعرض له قبل وبعد لذاته هو الذى نسميه الزمان، إذ قد بينا أنه لذاته هو مقدار الإمكان المشار إليه[٨٩]).

فلما كان الزمان مقياسًا للحركة لزم أن يكون كما (فإذا كان الزمان يقبل الزيادة والنقصان، فهو كم ولكنه ليس منفصلاً، وإلا لتركب من الوحدات الغير منقسمة)[٩٠].

وبالتالى فهو واحد باعتباره مقياسًا، بالرغم من أن (الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هو حد مشترك، مختلفة معنى التقدم والتأخر فيهما واحد، فهو لمعنى غير المختلفات، بل لأمر خارج عنها[٩١]).

هو ذلك الإمكان المسمى بالزمان الذى يطابق الحركة فيقدرها، فهو من هذه الجهة موضوعى لوقوع الأشياء فيه. وإن كان لاحقًا بالحركة فإن هذا اللحوق لا يجعل منه - عند ابن سينا - أمرًا تابعًا لا يتميز عن كونه عددًا فحسب، بل أيضًا هو مقدار لكل موجود متناهى ومميز لكل ما يدخل فى إطار العالم.

تعقيب

سبق أن حددت فى المقدمة النتائج الثلاث التى بلغتها فى الفصول السابقة عند تناول البحث فى تصور الزمان عند ابن سينا وأشرت إلى أن كل نتيجة منها يترتب عليها عدة أمور:

١ - النتيجة الأولى: الزمان له نمط من الوجود ويترتب عليها:

---

(٨٩) ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٤.

(٩٠) د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٤٨.

(٩١) ابن سينا، المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٦٨.

أ - أن الزمان محسوس من جهة كونه هيولانى بالرغم من أنه ليس ماديًا، وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا من خلال إثباته لوجود الزمان، معتبرًا إياه أمـرًا بديـهيًا، محتجًا فى ذلك بأهل الكهف.

ب- وإذا كان الكون والفساد للأمور الجوهرية يقع مقارنًا للزمان، فإن الكـون والفساد فى ذاتيهما قد يحتاج إلى الزمان لحصولهما. وإن كان الزمـان لا يمثل علة فاعلة لهما.

جـ- والعدم داخل فى حد الزمان لاعتبارين: أحدهما: أننا لو قسمنا الزمـان إلى قبل وبعد فإن تميز كل واحد منهما لا يكون إلا بعدم الآخر. وثانيهما: هو كـون الزمـان إمكانًا، فهو بهذا المعنى غير موجود وجـودًا فعليًا لأنه ليس قار الذات، فيتجنب ابن سينا بذلك فكرة الوجود المتحقق بمعنى الحضور، على الرغم مـن أن وجـود الزمان – فى رأيه – لا يمكن الشك فيه، باعتباره واحدا وإن قارن العدم وجـوده غير المتكامل، وذلك من جهة عدم التحقق بالفعل.

٢- أما النتيجة الثانية: إن الزمـان لاحق مـن لواحـق الحركـة، ويـترتب علـى تلـك النتيجة:

أ - إذا كان الزمان منقسمًا فى نظر المتكلمين فهو متصل فى نظر ابن سينا، لأنه متعلق بمتصل لا انفصال فى أجزائه بالحقيقة، وهـو المسافة التـى تقع عليـها الحركة.

ب- إذا انقسم الزمان بالتوهم فإن ذلك يعنى وجـود الأشياء فى إطاره فيما سماه بالمتى، فكل أمر له طرف بداية وطرف نهاية داخل فى إطار الزمان، لذلك يستخدم ابن سينا اللاتناهى للزمان باعتبارين:

أولهما: أن الزمان لا يتناهى فى ذاته شأنه فـى ذلك شأن الدائرة التـى لا يمكـن تحديد طرفى بدايتها ونهايتها.

وثانيهما: أن الزمان لا يتناهى من جهة كونه متعلق بالمعرفة الإنسانية التى تعجز عن الإحاطة بكم الزمان الحقيقى، إذ لا يمكـن حصـر الزمـان مـن جهـة كونـه

صيرورة من ماض لا يعرف أوله إلى مستقبل لا يدرك مداه، وهذا باعتبار أن العقل البشري داخل في إطار الزمان.

جـ- وبالتالي فكل الموجودات داخلة في إطار الزمان، بما في ذلك الحركة بعناصرها المختلفة والسكون باعتباره مقارنًا لها، فلكل كائن متاه الخاص به، الذي لا يخرج عن إطار الزمان الأعم.

٣- النتيجة الثالثة: طبيعة صلة الزمان بالحركة، إذ الزمان مقياس لها، لذلك كان لابد أن يتوافر للزمان نمط من الثبات الذي يجعل منه مقياسًا على درجة من الموضوعية والأولية، التي تقيم منه مقياسًا صحيحًا. فإذا كانت الحركة الدائرية المتصلة للفلك الأقصى هي العلة الفاعلة للزمان، فإن الزمان يمثل، ذلك الإمكان المطابق لها، والمقدر لدوراتها من جهة أنه ليس له زمان يقدره لأن وظيفته الأساسية هي كونه تقديرًا كميًا، لوجود العالم ككل، ووجود جزئياته الداخلة في إطاره، وينتج عن هذا أنه ليس للزمان زمان.

٤- وقد ترتب على ذلك استخلاص خصائص الزمان وهي أنه محس ومتصل ومتجدد وموضوعي وأولي.

٥- لعل ابن سينا لم يخرج عن تصور سابقيه من فلاسفة اليونان إلا في تحديده لكون الزمان إمكانًا، واستغلاله لهذا الأمر، في الدفاع عن أولية الزمان واتصاليته في مواجهة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة.

ولكن إذا ما انقسم الزمان بالوهم وإذا ما كان عددًا للحركة، كيف يمكن تحديد ذلك؟

الفصل الخامس

الآن وصلته بالزمان

سبقت الإشارة إلى أن الزمان يمثل مقياسا للحركة، فكيف يتم ذلك القياس وبأى واسطة؟

لما كان الزمان متصلا فقد يبدو من المتعذر تحديد وسيلة يمكن بواسطتها عد الزمان، إلا أن فيلسوفنا ابن سينا - كما فعل أرسطو قبل ذلك - قد اعتبر الآن هو تلك الواسطة التى يتم بها عد الزمان. وهنا تجدر الإشارة إلى:

١- أنواع الآن.

٢- طبيعة وجود الآن والإشكالات التى تترتب على ذلك.

٣- أهمية الآن والوظائف التى يؤديها بالنسبة للزمان.

٤- صلة الآن بالنفس العادة للزمان.

١- أنواع الآن

يشير ابن سينا إلى أهم التعريفات التى شاعت بين الناس عن معنى الآن بقوله (قد يفهم منه الحد المشترك بين الماضى والمستقبل الذى فيه الحديث لا غيره[١]) وهذا هو الآن الذى أشار إليه الرازى بقوله إن الآن (قد يكون حصوله فرعا على حصول الزمان[٢]).

أما النوع الثانى للآن فقد (يفهم منه كل وصل مشترك ولو فى أقسام الماضى والمستقبل[٣])، بمعنى أن يكون الآن نمطا من الامتداد فى الماضى أو فى المستقبل دون تحديد لطبيعة ذلك الامتداد، بمعنى (أن يكون حصول الزمان فرعا على حصوله[٤]).

---

[١] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

[٢] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٦٧٠ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٣] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

[٤] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٦٧٠ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

ويضع ابن سينا تحديدًا ثالثًا لمعنى الآن متعلقًا بطبيعة وجوده تشبه النوع الأول في معناه من جهة أنه (طرف الزمان وإن لم يدل على اشتراك بل كان صالحا لأن يجعل طرفا فاصلاً في الوهم غير واصل[٥]) وهذا هو النوع الذى يعتبر طرفًا لأى زمان دون تحديد لمكان وجوده فيه، وهو النوع الذى يرجح ابن سينا معناه.

أما النوع الرابع للآن، فهو ذلك الذى يعنى (الحضور) ويذكره ابن سينا رافضًا لوجوده بقوله (قد يقولون إنّ الزمان القريب جدًا من الآن الحاضر قصير، وتحقيق سبب هذا القول أن كل زمان يحدث عنه فله حدان لا محالة هما: آن يفترض في الذهن له وجود، وآن لم يشعر به، وهذان الآنان يكونان في الذهن حاضرين معًا لا محالة، لكنه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات بتقدم آن في الوجود وتأخر آن، وذلك لبعد المسافة بينهما كما يشعر بالآن المتقدم من آني الساعة واليوم، وفي بعضها يكون الآنان من القرب بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما في أول وهلة ما لم يستند إلى استبصار، فيكون الذهن يشعر بهما كأنهما رفعا معًا وكأنهما آن واحد وإن كان التعقب والاستقصاء يمنع الذهن عن ذلك في أدنى فاصل ولكن إلى أن يراجع الذهن نفسه يكون الآنان كأنهما رفعا معًا[٦]).

غير أن ابن سينا يرفض وجودًا ما يسمى (الحاضر)، وإن كان لا ينفي تعلق الآن بالوعي أو بالعقل كما سيتضح فيما بعد.

إلا أن الأنواع الأربعة السابقة لا تخرج في حقيقتها عن أكثر من نوعين فقط أولهما: الآن باعتباره فاصلاً، وثانيهما: الآن باعتباره واصلاً. ويترتب على كل من يتمسك بتأييد وجود أحد الآنين إشكالات متعددة.

أما بالنسبة للآن الفاصل، فقد أيد وجوده الأشاعرة والمعتزلة مما أدى بهم الى نفي وجود الزمان المتصل إذ الحركة عندهم إنما تحدث بين مبدأ ومنتهى وماهيتها عندهم (هي التوسط بين المبدأ والمنتهي، وذلك إنما يحصل إذا لم يكن

---

[٥] ابن سينا، الشفا، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٨١.

[٦] المصدر السابق ص٨١.

للجسم حصول في حد واحد أكثر من آن واحد. إذ لو استقر في واحد لكان ذلك الحد منتهى حركته فكان حاصلا في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى. ثم لا يمكن تعاقب حاد هذا العارض لأن تعاقبها إنما يكون بتتالي النقط في المسافة وإذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض في الحركة[٧])، فكأن الآن بهذا المعنى هو الحد الحقيقي للحركة على المسافة سواء أكان مبدأ أم منتهى لتلك الحركة.

وأما الآن الواصل فهو ذلك الذى لا يتعدى وجوده الذهن، فهو متوهم لتحديد ذلك السيال المتصل من الزمان وهو بالتالي واصلا بين أقسامه المختلفة، فإذا انقسم الزمان الواحد إلى عدة أزمنة فلا يحدد امتداد كل جزء منها سوى افتراض وجود الآن.

من هذا يتضح أن الخلاف حول تصور الآن يترتب عليه الخلاف حول وجود الزمان: فمن يعتبر أن للآن وجودا حقيقيا، فإنه قد نفى وجود الزمان المتصل. وأما من يعتبر أن الآن له وجود متوهم في الذهن فإنه يعترف بأن الزمان له نمط من الوجود المتصل كما هو الحال عند فيلسوفنا.

والتساؤل هنا ما هي الإشكالات التي تترتب على وجود الآن؟

٢- طبيعة وجود الآن

(إن من طبيعة الموجود الذى يتألف من أجزاء أن توجد كل أجزائه أو بعضها على الأقل معا وهذا لا يصدق على الزمان. وافتراض ذلك فيه إبطال له، وهذا هو رد أرسطو على أحاجي زينون الإيلي المشهورة والتى يبطل فيها الزمان - كما يقول أرسطو - عندما يفهم على أنه جملة من الآنات المتجاورة في الحال أو الحاضر. وانتهى أرسطو إلى صبغ صفتي (القبل) و(البعد* على الزمان لا من حيث ماهيته، بل من حيث ارتباطه الوثيق بالحركة المتصفة بهما وجعل إدراكه تابعا لإدراك الما قبل والما بعد من أحوال الحركة[٨]).

---

[٧] فخر الرازى، المباحث المشرقية ص٥٥٣ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

[٨] د. حسن جراى، بحث فى الزمان والوجود اللازمانى فى مجلة الحكمة العدد الأول ص٧٧.

وإذا كان زينون قد أبطل وجود الزمان بعد أن أبطل وجود الحركة فإن بعض المتكلمين من قال بالجزء الذى لا يتجزأ قد أبطل اتصالية الزمان بعد أن أبطل اتصالية الجسم، فطالما أن الجسم مركب من أجزاء لا مقوم داخلى لها ولا وحدة عضوية فإن هذا التصور للانفصال لابد أن يشمل الزمان.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم المتكلمين للزمان يقرنه بالوقائع المادية الملموسة ولما كانت هذه الوقائع مستقلة عن بعض كانت لحظات الزمان أو بالأحرى "آناته" منفصلة.

ولكن الأمر لدى ابن سينا فى ضوء فلسفته كلها بعامة ونظرية الفيض بخاصة بخلاف ذلك، ومن ثم كان تبنيه لفكرة اتصال الزمان أو ديمومته إن صح استخدام التعبير البرجسونى.

يلزم عن موقف المتكلمين إمكان تصور وجود حقيقى "الآن" بين "آنات" قد انقضت وعدمت و"آنات" معدومة لأنها لم تأت بعد، فكيف يظهر "الآن" إن قيل بانفصالية أجزاء الزمان؟ إما أن يظهر طفرة أو بالأحرى دفعة واحدة أو يظهر تدريجيًا.

فإن قيل طفرة فهذا يعنى انبثاق "الآن" فى الآن الذى هو طرف الزمان الذى بدوره يدرك بالحركة، ولما كان لفظ انبثاق أو بالأحرى "الحصول فى الآن" يفيد مفهوم الحركة فكأننا ندرك الآن بالحركة وندرك الحركة بالآن وهذا دور[٩].

وإن قيل بالتدريج - أو هى خروج من القوة إلى الفعل لا يعرف إلا بالزمان الذى لا يعرف إلا بالحركة ومن ثم يلزم الدور مرة أخرى.

ومن ناحية أخرى وفى ضوء القضية الأرسطية التى يتبناها ابن سينا "لا شئ يخرج من لا شئ"، فإنه يلزم عن انفصالية الزمان أن يسبق العدم "الآن" ومن ثم لا يكون "الآن"، ولا يحل هذا الإشكال فى نظر ابن سينا إلا القول "بالإمكان"، ولكن القول بالإمكان يلزم عنه القول باتصال الزمان، وهذا يعنى استحالة وجود حقيقى للآن فاصلاً بين أجزاء الزمان، وإن كان الذهن يتصور "قطع" الزمان، فإن كان هناك

---

[٩] فخر الرازى، المباحث المشرقية ص٥٤٧ - ٥٤٨ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

قطع فإما أن يكون من جهة ابتدائه أو من جهة انتهائه، فإن قيل من جهة ابتدائه فإنه لن يكون لهذا الآن "قبل" زمانى ما دام قد قطعه من أوله إلا إن كان لهذا القبل إمكانا وإن قبل قطعه من جهة انتهائه فلن يكون للآن "بعد" زمانى[10]، وهكذا يعود الأمر مرة أخرى إلى القول بالإمكان واستمرارية الزمان، فلا يمثل الآن فاصلا بين اللحظات بل إنه يعد "واصلا" بين القبل والبعد، واصلا للقبل من حيث انتهائه وللبعد من حيث ابتدائه.

وإذا كان الزمان لاحقا بالحركة الدائرية، فإن الإشكال يكمن فى تطابق آناته مع اتصال تلك الحركة، يقول الرازى (كل نقطة تعرض فى الجرم المستدير فالحركة منها هى بعينها حركة إليها، وهذه المبدئية والمنتهائية وإن كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا فى آن واحد فإن النقطة الواحدة فى الآن الواحد لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار، وذلك يكفى فى كونها بداية للحركة ونهاية لها .. فالمبدئية والمنتهائية ضدان لأجل أنهما مبدأ حركة ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها، وذلك إنما يكون حيث يكونان بحركة مستقيمة[11]).

ومن ثم يعود الإشكال الخاص بالآن الفاصل المطابق لمبدأ أو منتهى حركة من الحركات المستقيمة، إلا أن ابن سينا قد كان واضحا فى تحديده لتصور الآن الفاصل، لا على أنه فاصل بين زمانين، بل على أنه غير قار (فالأمر الموجود لا محالة يرد عليه أمر فيعدم، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشئ الوارد بما يصح وروده فى آن، وهو الشئ الذى يتشابه حاله فى أى آن أخذت فى زمان وجوده، ولا يحتاج فى أن يكون إلى آن يطابق مدة، وما كان هكذا فالشئ فى الفصل المشترك موصوف به كالمماسة وكالتربيع وغير ذلك من آنات القارة التى يتشابه وجودها فى كل آن عن زمان وجودها، وإما أن يكون الشئ بخلاف هذه الصفة، فيقع وجوده فى زمان ولا

[10] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٤.

[11] فخر الرازى، المباحث المشرقية ص٥٦٢ – ٥٦٣ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

يقع في آن فيكون وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا محالة لا يحتمله فيكون فيه مقابلة، مثل المفارقة وترك المماسة والحركة فمن ذلك ما يجوز أن يتشابه حاله في آنات من زمانه دون آنات الوقوع ابتداء ومنه مالا يجوز أن يتشابه حاله البتة. وأما الذى يجوز فمثل اللاممماسة التي هي المباينة فإنها لا تقع إلا بحركة واختلاف حاله ولكنه يثبت لا مماسة بل مباينة زمانا يتشابه فيه وإن اختلفت أحوالهما من جهة أخرى[١٢]).

ومعنى ذلك أن ابن سينا لا يجعل من الآن الفاصل - بحكم تماس الحركة مع نقط المسافة التي تقع عليها تلك الحركة - من الأمور التي يكون لها نمط من الاستقرار كالتربيع مثلا، بل إنه يجعل الآن أمرا يتصف بإحدى صفات الزمان وهي الانتقال من نقطة إلى أخرى متطابقا في ذلك مع صيرورة الحركة على المسافة. وقد رد الرازي على هذا الأمر بتقديره أن كل متحرك لابد وأن يكون له مكانه الذى يتحرك فيه، ويترتب على ذلك أن تكون حركته على نقط متتالية يكون له فيها وجود فعلى مما يؤدى إلى تتالى الآنات الناشئ عن حركة الجسم على مسافة، فينفي وجود الزمان بهذا المعنى بسبب تتالى الآنات الناتجة عن تعدد وجود المتحرك في حركته على المسافة، ويلزم هنا قول المتكلمين في استحالة وجود الزمان[١٣].

إلا أن ابن سينا قد وعى الإشكال كما لو كان يرد على الرازى فيقول (لذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شئ كذلك وشئ كالنقطة الداخلة في الخط التي لم تفعله وذلك أنه متوهم منتقل وحد في المسافة وزمان، فالمنتقل بفعل نقلة متصلة يطابق زمانا متصلا فكان المنتقل، بل حالته التي تلزمه في الحركة هو طرف غير منقسم فعال لسيلان اتصالا ويطابقه من المسافة نقطة ومن الزمان آن فإنه لا يكون معه لا خط المسافة فقد خلفه، ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان فقد سلف إنما يكون معه من كل واحد طرف له غير منقسم

---

[١٢] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٧٦.

[١٣] فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية ص٥٦٥ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

فيكون معه دائمًا من الزمان الآن ومن القطع الشئ الذى بينا أنه بالحقيقة هو الحركة، فآن والشئ يتحرك ومن المسافة الحد إما نقطة وإما غير ذلك، وكل واحد من هذه نهاية، والمنتقل أيضًا نهاية لنفسه من حيث انتقل كأنه شئ ممتد من المبدأ فى المسافة إلى حيث وصل، فإنه من حيث هو منتقل شئ ممتد من المبدأ إلى المنتهى، وذاته الموجودة المتصلة الآن حد ونهاية لذاته من حيث انتقل إلى هذا الحد[14]) وهذا يعنى:

١- أنه من الممكن تصور آن يمثل حدا كذلك الحد الذى يكون للحركة على المسافة، ويتمثل ذلك الحد فى حركة المتحرك على المسافة ووجود المنتقل ونقطة المسافة التى تحدث النقلة عليها وكذلك الزمان الذى تحدث فيه تلك النقلة على المسافة وبما أن تلك النقلة متصلة فإن الزمان الذى يطابقها هو بدوره متصل وهذا الأمر يعتبر تأكيدًا منه على اتصالية الزمان بالرغم من وجود الآنات التى تمثل حدودًا مفترضة افتراضًا عقليًا. ويعتبر الشئ فى حالته التى يكون بها منتقلاً أى فى الحالة التى تكون فيها الحركة فى صيرورتها إنما يكون فيها استمرار الحركة هو الفاعل لصيرورتها وهذا المنتقل الفاعل لصيرورة الحركة فى المسافة يتطابق مع نقطة ما من المسافة ويتطابق أيضًا مع آن من آنات الزمان.

ويترتب على ذلك أن نقطة الخط على المسافة المطابقة لتلك الحركة فى صيرورتها لا تكون معه فى الحركة أولا تكون مع المنتقل فى حركته لأن المنتقل سيتركها وراءه على اعتبار أنه فى صيرورة الحركة.

٢- وكما تخلفت نقطة المسافة عن الحركة فى صيرورتها فإنه أيضًا يمكن القول بأن الحركة ذاتها قد مضت وكذلك الزمان المطابق لها قد انقضى بما أن طرف الزمان قد مضى ونقطة المسافة قد تخلفت فإنه أيضًا يترتب على ذلك أن قطع الحركة الذى افترضنا وجوده أثناء صيرورتها يكون بدوره قد انقضى وهذه الأطراف المذكورة لا يمكن أن تنقسم بالرغم من تطابقها معا فالحركة فى

---

[14] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٦.

صيرورتها تطابق نقطة ما من المسافة وتطابق آنا ما من الزمان وكل واحد من الثلاثة ينقضي ليتطابق مع حد آخر يجمعهم جميعا وهكذا.

٣- ويوضح نقطة اتصال الزمان بالحركة والمسافة من حيث كون الآن حدا يطابق حد الحركة والمسافة فيقرر أن حد الحركة يتمثل فى كون تطابقها فى صيرورتها مع نقطة المسافة بالرغم من اتصالها وتطابقها مع آن الزمان المتصل أيضا وهذا التطابق بين الثلاثة يمثل فى ذاته حد نهاية لكون الحركة والمسافة والزمان فى تطابق مع بعضها ولكن هذا الحد يمثل حد نهاية للآن فى ذاته والحركة فى ذاتها والمسافة فى ذاتها على اعتبار أن تلك النقطة التى تتطابق فيها الأمور الثلاثة معا هى حد النهاية الذى وصلوا إليه جميعا فى ذاته بغض النظر عن ما بعده وبالتالي يصبح الآن فى الزمان فى تواليه بدايات ونهايات كل منها فى ذاته كما هو الحال بالنسبة للحركة فى ذاتها وخلال تطابقها مع المسافة ومع آنات الزمان.

فحل ابن سينا إشكال تتالى الآنات بقوله (إنه يكون آنا إذا أخذ محددا للزمان كما أن ذلك يكون منتقلا إذا كان محددا لما يحدده ويكون فى نفسه نقطة أو شيئا آخر[١٥]).

فالآن بهذا المعنى له اعتباران:

الاعتبار الأول: هو كونه نقطة التقاء الحركة بالمسافة والزمان.

والاعتبار الثاني: هو كونه منتقلا فاعلا بسيلانه الزمان.

وهكذا ينحل إشكال التعارض بين كون الآن فاصلا بين زمانين أو واصلا بينهما وإن كان هذا الحل قلقا لما فيه من ازدواج ناشئ عن وجود الوصل والتنقل فى "الآن" فى آن واحد بالرغم من أنه لا ينقسم فى ذاته.

وتجدر الإشارة هنا إلى التساؤل الآتى:

إذا كان منتقلا عبر الزمان، فهل توجد فيه الحركة؟

---

(١٥) المصدر السابق ص٧٦.

يجيب ابن سينا بقوله (الزمان لا يكون له آن بالفعل موجودا بالقياس إلى نفسه بل بالقوة أعني القوة القريبة من الفعل وهو أن الزمان يتهيأ أن يعرض فيه الآن دائما آنا بفرض الفارض أو بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب أو غير ذلك، وذلك بالحقيقة ليس إحداث فصل في ذات الزمان نفسه بل في اضافته إلى الحركات كما يحدث في الفصول الإضافية في المقادير الأول. كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاة أو مماسة، أو فرض فارض من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصل في نفسه بل حصل فيه بالفعل فصل مقيسا إلى غيره[16]).

وهذا معناه أن وجود الآن في الزمان يكون على سبيل التوهم لا الفعل. فالآن يعتبر عارضا من عوارض الزمان إما بالافتراض العقلي أو باتصال الحركة الواحدة في تفاوتها واستمرارها وهذا هو التصور الممكن للزمان من حيث انقسامه إلى آنات ومدى تطابقه مع الحركة في اتصالها وهنا نقطة اتصال الحركة بالزمان فكما لا توجد سكونات بالفعل في الحركة المتصلة لا توجد أيضا آنات بالفعل في الزمان المتصل وإن كان لكليهما وجود فهو قائم في افتراض العقل أي أنه يكون موجودا وجودا بالقوة القريبة من الفعل، ويتمثل هذا الاتصال في أنه إما أن يكون بالتوازي مع الحركة أو أن يكون بالتماس مع الحركة وهذا على اعتبار الافتراض العقلي لا باعتبار الموجود الفعلي الذي سبق نفسه، ويعتبر الآن افتراضا عقليا لا ينقسم في ذاته فهو افتراض عقلي يمثل حدودا فاصلة بين الموجودات بالقياس إلى بعضها البعض.

وهو بهذا يخلو من الحركة كما يخلو من السكون. مما سبق يمكن استخلاص ما يلي:

١- أن ابن سينا لا يعترف بوجود الآن بالفعل، بل يعترف به على سبيل التوهم باعتباره عارضا من عوارض الزمان.

---

[16] المصدر السابق ص٧٥.

٢- والآن عنده ليس فاصلاً بين أجزاء الزمان، بل هو واصل بينها، وذلك من جهة أنه آن منتقل فاعل للزمان.

٣- وتجدر الإشارة إلى أنه قد وضع للآن اعتبارين: أولهما، إذا ما نظرنا إليه من جهة تطابق الحركة مع المسافة.

والاعتبار الثانى: إذا ما نظرنا إليه من جهة انتقال ذلك التطابق بين الحركة والمسافة فى مماسات أو نقط هى فى حقيقتها واحدة دائمة الانتقال تفعل الزمان بفعل صيرورتها.

٤- من الملاحظ أن هذا الحل يعتبر قلقًا بين كون الآن يمثل نقطة تتطابق فيها الحركة مع المسافة فيلزم الإشكال الذى عرض له المتكلمون، وبين اعتبار الآن سيالاً منتقلاً فاعلاً للزمان.

فهو متردد بين أن يجعل الآن متعددًا وبين أن يجعله واحدًا، إلا أنه يميل إلى ترجيح الآن المنتقل الواحد الفاعل للزمان مما يؤدى إلى القول بأن الآن هو العلة الفاعلة للزمان عند ابن سينا.

والتساؤل هنا:

ما هى الوظائف التى تجعل من الآن أمرا له أهميته؟

٣- وظائف الآن

سبقت الإشارة إلى (أن الزمان لا يمكن أن يفهم إلا بالآن. والآن بدوره لا يمكن أن يفهم إلا من خلال الزمان، إنهما معنيان مرتبطان أحدهما بالآخر تمام الارتباط، بل متلازمان[١٧]). وقد يمكن تحديد الوظائف التى يؤديها الآن:

١ - الآن علة فاعلة للزمان:

لقد أشار ابن سينا إلى ذلك الآن السيال (المنتقل) على أنه هو الفاعل الحقيقى للزمان. ولذلك فإنه يمكن القول بأن الآن علة للزمان لا من جهة كونه

[١٧] د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥١.

متكررًا، بل من جهة كونه واحدًا سيالاً عبر الزمان كله، وهذا باعتبار أنه لا يتعارض مع اتصال الحركة الدائرية التي يمثل الزمان إمكانًا مطابقًا لها في اتصاله، فالآن السيال بهذا المعنى هو علة إحداث الزمان باعتباره تجددًا يحصل على الاتصال دون توقف فيه.

٢- الآن علة لإحداث الزمان لأنه سبب التقدم والتأخر. (يذهب فيلسوفنا إلى أن الآن إذا استمر في متقدم الحركة ومتأخرها أحدث الزمان[١٨]).

(فنسبة هذا الشئ إلى المتقدم والمتأخر هي كونه آنًا وهو في نفسه شئ يفعل الزمان ويعد الزمان بما يحدث[١٩]). فنسبة الآن إلى المتقدم والمتأخر من الحركة يمثل في ذاته كون الآن آنًا. وهو في ذات الوقت يمثل تقدمات وتأخرات في الحركة تمثل في ذاتها إحداث الزمان.

(فالآن إذا كان شيئًا يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدى إلى القول - كما يرى ابن رشد[٢٠] - إلى أننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان. إذ عدم شعورنا بالآن يؤدى بالتالي إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر في الحركة. وقد سبق أن بين كيف أن فكرة المتقدم والمتأخر ضرورية للشعور بالآن أو للشعور بالزمان).

(ولكن كيف يكون الحال لو أدركنا المتقدم والمتأخر، ولكن في وحدة واحدة؟ إنّ هذا يؤدى تبعًا لرأى فيلسوفنا إلى عدم الشعور بزمان زائد. وهو يدلل على ذلك بالمتألهين الذين ناموا في كهف. إنهم لم يشعروا بزمان زائد نظرًا لعدم شعورهم بالمتقدم والمتأخر في الحركة. ومن هنا يمكن القول - إذا ربطنا بين تعريف ابن سينا للزمان وتوضيحه لفكرة الآن - بأن الزمان ليس شيئًا غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر. إنّ الآن هو الذى يفعل الزمان ويحدده

---

(١٨) المصدر السابق ص٢٥١.

(١٩) ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٧٧.

(٢٠) ابن رشد، تلخيص السماع الطبيعي ص٤٩. وقد سبق أن أشار ابن سينا إلى هـذا الأمـر في الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي.

وبدونه لم يكن متقدما ولا متأخرا ولا عدد أصلا وعن طريقه يلقى الزمان الوجود، أي أنه بدونه لا يدخل الزمان فى الوجود[21]).

وهنا يرد تساؤل: هل هذا يعود بنا إلى موقف المتكلمين فى إثباتهم لاستحالة وجود الزمان؟

الإجابة على هذا التساؤل سوف أتعرض لها بالبحث عند تناول الآن وعلاقته بالنفس والزمان.

٣- الآن وحدة عد الزمان باعتباره مقدارا للحركة:

(إننا لو أخذنا آنا ما فإنما نأخذه على أنه نهاية للزمان الماضى ومبدأ للزمان المستقبل وإذا شئنا تشبيهه بالنقطة قلنا إنه يشبه النقطة التى تفرض على الدائرة دون الخط المستقيم .. هذا هو شأن الزمان إننا إذا قسمناه بالوهم ظهر الآن لنا وكأنه بداية جزء ونهاية جزء وعلى هذا يكون الآن حدا للزمان وليس جزءا منه، يتيح له الاتصال والتجدد باستمرار تبعا لاستمرار الحركة .. فكما أنه يمكن القول بأن الحركة تعد الزمان، فإنه من الصحيح أيضا القول بأن الزمان يعد الحركة والحركة تعد الزمان إذ لا يخفى أن المتقدم والمتأخر يوجد بسبب المسافة، وبقدر الحركة يكون عدد المتقدم والمتأخر. ومن هنا نفهم قول ابن سينا بأن الحركة تعد الزمان على أساس أنها توجد عدد الزمان وهو المتقدم والمتأخر والزمان يعد الحركة، إذ أنه عدد لها نفسها. إنه يقدرها على وجهين: فهو يجعلها ذا قدر وهو أيضا يدل على كمية قدرها[22]). ومن ثم يتصف الزمان بالطول والقصر (لأنه متصل ولأنه عدد بالقياس إلى المتقدم والمتأخر صلح أن يقال قليل وكثير[23]).

ومعنى ذلك أن الذى يعد الشئ هو ذاته يمثل ما يعتبر فى طبيعته واحدا أو متعددا، إن الآن يمثل أداة وحدة الزمان المقابلة لأن تكون واحدة أو متعددة

---

[21] د. عاطف العراقى – الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥٣.

[22] المصدر السابق ص٢٥٢ – ٢٥٣.

[23] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٨.

بالتكرار. ومن ثم يصبح الآن هو الذى يعد الزمان إنه لو لم يكن الآن لما أمكن عد الزمان، أما بالنسبة للمتقدم والمتأخر عن الحركة فإن كونهما موجودين فإن صلتهما بالزمان إنما تكون فى وجود الآن الذى يحدد كون المتقدم متقدمًا وكون المتأخر متأخرًا، فالآن هو همزة الاتصال بين التقدم والتأخر كمعنى مجرد فى ذاته وبين الزمان كمعنى فى ذاته.

وبما أن التقدم والتأخر يمثلان أجزاء للزمان، وبما أن الآن قابل للوحدة والكثرة مثلهم فى ذلك مثل الخط والنقطة المفروضة عليه، فإن الآن يمثل الوحدة التى لا تنقسم وتعد التقدم والتأخر مثلها فى ذلك مثل النقطة على الخط، ومعنى ما فات وهو: أن الزمان ينقسم إلى أجزاء، هذه الأجزاء هى التقدم والتأخر على سبيل التكرار. وكل واحد منها ينقسم أيضًا إلى أجزاء لا تنقسم، وهذه الآنات، وكل آن من هذه الآنات يتصف بالوحدة باعتباره بعد الزمان، وبالكثرة لأنه يتكرر فى الزمان.

ولما كان الزمان عدد للحركة بفضل وجود الآن، فإن هذا يحتاج إلى العاد الذى هو النفس: فما العلاقة بين الآن والنفس والزمان؟

٤- الآن والنفس والزمان:

سبقت الإشارة فى الفصل السابق إلى أن ابن سينا قد جعل الآن فى الزمان كالعدد فى المعدود، كما سبقت الإشارة فى هذا الفصل إلى أن الآن وحدة عد الزمان، مما يؤدى إلى القول بوجود عنصر عاد خارج عن كل من الآن والحركة والزمان، عنصر واع بانتقال الآن عبر اتصال الزمان ألا وهو النفس (إنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان[٢٤]) فالزمان كما سبق القول هو عدد للحركة الدائرية للفلك الأقصى، تلك

---

[٢٤] د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥٣.

الحركة التي تتصف بأنها حركة إرادية لنفس ذلك الفلك وهذا الموقف يذكر بتصور الأزلية وعلاقتها بالزمان عند أفلوطين، إلا أن ابن سينا يختلف بل ويتميز عن أفلوطين بأنه أفاض في شرحه لتصور الزمان في علاقته بالحركة حتى يخيل إلى الباحث أنه حسي، ثم لا يلبث أن يعود إلى التأكيد على الجانب النفسي ودوره الواعي في عد الزمان (وعلى هذا لا يجب الإسراف في تقدير أهمية الطابع الذاتي. ولكن يمكن القول إنه خطوة هامة في سبيل تأكيد دور النفس في وجود الزمان، إن بحثه لهذه العلاقة لا يدلنا حتما على أن الزمان يتوقف على النفس كما يرى كل من الإسكندر الأفروديسي وسيلكيوس مثلا، إذ أن هذا تأويل من جانبهما استفاد منه ابن سينا حتى وصل إلى القول بأن النفس علة وجود الزمان على نحو ما سبق، ومن هنا يكون فيلسوفنا - إذا رجعنا إلى بحثه في العلاقة بين الزمان والحركة ودراسته للآن - فنجد أنه قد رأى أن الزمان من جهة فعل للنفس، ومن جهة موجود خارج النفس[٢٥]).

ولذلك كان إنكار ابن سينا للحاضر واضحا، إذ لو اعترف بوجود الحاضر بين الماضي والمستقبل لصار في موقف أفلوطين دون تغير، وهو الذى اهتم بعرض آراء الناس في تصورهم للآن تمهيدا لتحديد رأيه، بقوله أن الآن يفهم على ثلاثة أنحاء: (قد يفهم منه الحد المشترك بين الماضي والمستقبل الذى فيه الحديث لا غيره، وقد يفهم منه كل وصل مشترك ولو في أقسام الماضي والمستقبل، وقد يفهم منه طرف الزمان، وإن لم يدل على اشتراك، بل كان صالحا لأن يجعل طرفا فاصلا في الوهم غير واصل[٢٦]).

وقد أشرت إلى أن ابن سينا يميل إلى ترجيح تصور الآن على أنه ذلك الفاصل الوهمي للزمان، إذا كان مشتركا بين زمانين، وهو الآن المنتقل الفاعل للزمان في ذات الوقت العاد له، فإن فهم هذا على أنه يقصد بالآن (الزمان قريب

---

[٢٥] المصدر السابق ص٢٥٤.

[٢٦] ابن سينا، الشفاء، الفن الأول من السماع الطبيعي ص٨١.

جدًا من الآن الحاضر القصير، وتحقيق سبب هذا القول هو أن كل زمان يحدث عنه فله حدان لا محالة هما: أن يفترض آن في الذهن له وجود وآن لم يشعر به، وهذان الآنان يكونان في الذهن حاضرين معًا لا محالة لكنه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات بتقدم آن في الوجود وتأخر آن، وذلك لبعد المسافة بينهما كما يشعر بالآن المتقدم من آني الساعة واليوم، وفي بعضها يكون الآنان من القرب بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما في أول وهلة مالم يستند إلى استبصار، فيكون الذهن يشعر بهما كأنهما رفعا معًا وكأنهما آن واحد وإن كان التعقب والاستقصاء يمنع الذهن عن ذلك في أدنى فاصل ولكن إلى أن يراجع الذهن نفسه يكون الآنان كأنهما رفعا معا[٢٧]).

هكذا يبطل وجود ما يسمى بالآن الحاضر كما ينكر وجود "الآن" في النفس، فيعتبر الآن أمرا يعرض للذهن فيشعر به إذا كان واضحا للحواس ويستبصره إذا كان قصيرا جدا، إلى الدرجة التي تعجز الحواس فيها عن إدراكه، وبهذا المعنى يكون الآن خارجا في حقيقته عن العقل، وإن لم يدرك إلا به، ومن ثم يستخدم العقل ألفاظا تقترب منه وتحوم حوله دون أن تطابقه بالفعل:

١- (من ذلك قولهم "بغتة"، وفي ذلك نسبة الأمر الواقع في زمان غير مشعور بمقداره قصرا إلى زمانه بعد أن لا يكون الأمر منتظرا متوقعا[٢٨]).

٢- (ومن هذه الألفاظ قولهم "دفعة" وهو يدل على حصول شئ في آن وقد يدل على مقابل قولنا قليلا وقد سبقت الإشارة إلى أن كون وفساد الجواهر هو الحاصل في الآن الذي يخلو من الحركة والسكون، وذلك من جهة أن الآن باعتباره دفعة يعد من الأمور الكائنة مع الزمان لا فيه).

٣- (ومن هذه الألفاظ قولهم "هوذا" وهو ما يدل على آن قريب في المستقبل عن الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصرا شعورا يعتد به).

---

[٢٧] المصدر السابق ص٨١.

[٢٨] المصدر السابق ص٨١.

٤- (ومن ذلك قولهم "قبيل" وهو يدل على نسبته إلى الآن فى الماضى القريب من الآن الحاضر، إلا أن المدة بينهما مشعورًا بها و"بعيد" فى المستقبل نظير قبيل فى الماضى المتقدم، أما فى الماضى فيدل على ما هو بعد من الآن الحاضر والمتأخر على مقابله، وأما فى المستقبل فيدل على ما هو أقرب من الحاضر والمتأخر على مقابل، وإذا أخذ مطلقان المتقدم هو الماضى والمتأخر هو المستقبل[٢٩]).

هذه المعانى السابقة توضح ميل ابن سينا إلى الإصرار على عدم وجود الحاضر باعتباره واصلاً بين الماضى والمستقبل، بل الزمان عنده أمر متصل من ماض إلى مستقبل لا حاضر فيه، فالحقيقة إن تصور الذهن وجود ذلك الحاضر، فالحاضر أمر متعقل لا وجود له فى الواقع، وما الواقع إلا ذلك الزمان المتصل، والآن فيه، أى فى الزمان وحدة وعاد، وواصل وفاعل لاتصال الزمان، وأما الآن فى العقل فهو مجرد التصور التقديرى الذى يميز بين المتقدم والمتأخر فى الحركة، أو هو العاد لذلك المعدود الذى هو الآن فى الزمان.

تعقيب

مما سبق يتضح ما يلي:

١- أن الاعتقاد بوجود "الآن" يترتب عليه الاعتقاد بوجود الزمان.

فيما أن زينون الإيلى والمتكلمين قد اعترفوا بأن الموجود الحقيقى هو مجموعة من الآنات المتتالية، فإنهم قد أنكروا اتصال الزمان، وإذا نظرنا إلى تصور أفلاطون وأفلوطين للزمان لوجدنا أنهما قد ألغيا وجود "الآن" مطلقًا إلا إذا اعتبرنا أن الزمان عند كليهما - باعتباره فعلاً للنفس الكلية - يعد آنا سيالا واحدًا.

ووقف فيلسوفنا ابن سينا فى الوسط بين الفريقين: فاعترف من جهة بوجود الآن كطرف للزمان وكعدد له باعتباره محدثًا تلك التقدمات والتأخرات فى الحركة، إلا أنه من جهة أخرى، لا ينحاز إلى القائلين بتتالى الآنات على نحو منفصل

---

[٢٩] المصدر السابق ص ٨١.

يستقل فيه كل آن عن الذى يليه بل يقرر أن الآن الفاصل الذى هو طرف الزمان يعد فى مرتبة الإمكان، ومرة أخرى يستغل ابن سينا تصور الإمكان لحل إشكال وجود الآن فى الزمان باعتباره نمطًا من القوة القريبة إلى الفعل، فلا هو قاطع حقيقى للزمان، ولا هو معدوم لا وجود له فيه، بل هو آن سيال منتقل عبر الزمان كله.

٢- أما عن مكانة الآن فى الزمان:

فإنه يمثل حلقة الاتصال بين الحركة والمسافة والزمان أو هو نقطة التقاء الحركة بالمسافة، ولا يعنى ذلك أن الآن سكون فى الحركة، بل إنَ الآن يخلو عن الحركة والسكون معًا باعتباره أمرًا مجردًا ومتوهمًا فى العقل، إلا أن ابن سينا فى نظرته للآن، على أنه أمر يؤخذ باعتبارين، فيه قلق وازدواج للتصور العقلى، أنه يمكن القول بأن فيلسوفنا لم يستطع التخلص من ذلك التردد الذى وقع فيه أرسطو وإن رجح التصور الأفلوطينى، فمزج بينهما ووضع لنا حلاً وسطًا تمثل فى ازدواج الاعتبارات عند النظر إلى الآن.

٣- ويترتب على ما سبق أن تعددت وظائف الآن، فهو فاعل للزمان من جهة كونه سيالاً منتقلاً عبر الزمان، وهو المحدث للتقدم والتأخر فى الحركة مما يؤدى إلى القول بأنه يعطى الزمان كونه مقدارًا فيصبح مجرد عدد بفضل الآن، ولا يسرف ابن سينا فى الحسية فى وصفه للآن، بل يؤكد على أن كون الزمان عددا لا ينفى اتصاله، شأنه فى ذلك شأن المكان.

٤- وبما أن ابن سينا، لا يسرف فى ترجيحه لمذهب أرسطو فى الآن فقد كان لزامًا عليه التأكيد على عنصر وجود النفس التى يعد الآن فعلها (الآن المنتقل) بالرغم من أنه فى ذات الوقت يعرض للعقل فينتج عن ذلك عد العقل للزمان وتمييزه للمتقدم والمتأخر فيه.

٥- هكذا اتخذ ابن سينا موقفًا وسطًا بين منكرى الزمان ومثبتى وجوده، جامعًا شتات المذاهب المختلفة فى مذهب واحد، تتكامل عناصره، فلا يهمل الواقع فى سبيل العقل ولا يهمل العقل على حساب الواقع، بل أنه جمع بينهما فى

تعريفه للزمان بأنه ذلك الإمكان المطابق للحركة. ومن ثم لا يصبح الزمان عند ابن سينا واضحا إلا من خلال التعرض بالبحث لشقه الثانى ألا وهو البعد الميتافيزيقى له حتى تتكامل لدينا خطوط النظرية السينوية فى الزمان.

الباب الخامس

البعد الميتافيزيقى والتصوفى للزمان

الفصل الأول

الكون مع الزمان (الوجود اللازماني - الدهر - السرمد)

١- تمهيد: إشكال الزمان النسبي والزمان المطلق وعلاقة التغير بالثبات.

٢- الدهـر: نسبة تعلق المتغير بالثابت.

٣- السرمد: نسبة تعلق الثابت بالثابت.

٤- مصادر التصور السينوى للوجود اللازماني (الدهر والسرمد).

١ - تمهيد

عرفنا مما سبق أن ابن سينا قد حصر مفهوم الزمان فى التعلق بالحركة الدائرية للفلك الأقصى، ومن جهة أخرى ليس من شرط تحقق وجود الموجود أن يكون داخلا فى حد الزمان. وذلك يعنى أن هناك نمطًا للوجود ليس بزمانى، وذلك متعلق بالموجودات المجردة من إضافة التقدم والتأخر إليها، ذلك أن الأمور التى لا تقدم فيها ولا تأخر ليست فى زمان، وإن كانت مع الزمان، هذه هى الموجودات الأزلية، ويعرف الأزل بأنه (استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى[١]) أو هو (عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى[٢])، والأزلى (مالا يكون مسبوقًا بالعدم[٣]) (أى الذى لم يكن ليس، والذى لم يكن ليس لا علة له فى الوجود[٤])، وهذا يؤدى بنا إلى تعريف الأزلى بالقديم: قال أبو منصور: (ومنه قولهم هذا الشئ أزلى أى قديم[٥]).

وهذا يجعلنا نعود إلى تمييز أرسطو بين نوعين من الأزلية وإلى معنى أزلية العالم عند الفلاسفة، والذى عبر عنه التفتازانى بقوله: (ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية زمانية وهذا هو مذهب الفلاسفة[٦])، والأزلية الأخرى هى أزلية الثوابت اللازمانية والسؤال المطروح، هل العالم أزلى؟ وما معنى الأزلية حين تطلق على العالم؟ (إنّ الأزلية هنا تعنى أزلية الإمكان، وذلك ما يرفضه المتكلمون أو بالأحرى الغزالى، وأزلية الإمكان تستند إلى

---

[١] الجرجانى - التعريفات.

[٢] التفتازانى، شرح العقائد النسفية ص٥٧، سنة ١٣٢٠هـ.

[٣] الجرجانى - التعريفات.

[٤] الجرجانى - التعريفات.

[٥] ذكره اللسان - مادة أزل.

[٦] التفتازانى. شرح العقائد النسفية ص٥٧.

استحالة أن يوصف العالم قبل وجوده - إن كان حادثًا - بأنه ممتنع الوجود لان الممتنع لا يخرج إلى الوجود أبدًا، وإنما يظل دومًا ممتنعًا، فإذا كان الإمكان أزلا كان الممكن أزليًا[7])، ومن ناحية أخرى إذا كان الزمان من لواحق الحركة، فإن ما من شأنه ألا يخضع لحركة لا يخضع لزمان.

١ - الدهر

فإن قيل أن العالم أزلي فذلك يعنى وجود نسبة تحصل فى تواز مع الزمان. ولكن لا تدخل فى إطاره، ولفهم هذا المعنى، نعود إلى أرسطو الذى يرى أن للأزلية معنيين:

الأول: أنها نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة أزلاً كالسماء الأولى.

الثانى: اللازمان فى الأشياء غير المتحركة، كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة.

فالزمان إذن تخضع له الموجودات الكائنة الفاسدة، أما الموجودات الأزلية الثابتة، فإنه يقال لها إنها مع الزمان لا إنها فى الزمان، ونسبة ما مع الزمان، وليس فى الزمان إلى الزمان هو ما يسمى بالدهر[8]، ويمكن القول بأن الدهر معناه - وإن اقترب من معنى الزمان - إلا أن جل تعاريفه تتفق على صفة جوهرية له يختلف بها عن الزمان، وهى عدم الانقسام، وكأنه بذلك يلتصق أكثر بماهية الزمان الفلسفى التى تتميز، أعظم ما تتميز بدوام الجريان، وعدم الاستقرار.

١ - ففى تعريفات الجرجانى (الدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد[9]) وهو بهذا يعبر عن امتداد الوجود الإلهى اللانهائى فى اتجاهى الماضى والمستقبل.

---

[7] د. حسام الدين الألوسى. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حاشية ص٢٢٦.

[8] ابن سينا، عيون الحكمه ص٢٠، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

[9] الجرجانى. التعريفات - مادة الدهر.

(وقيل عنه أيضًا إنه الأمد الممدود، وفي ذلك تعبير عن اللانهائية التي إن تعلقت بموجودات فانية أحالتها إلى العدم، أو الإبادة والإفناء ولعل هذا ما دفع العرب قبل الإسلام إلى ذمه[10]).

(والدهر هو محيط الزمان وهو كون الفلك مع الزمان. ولما كان الزمان ناشئًا عن حركة الفلك، كانت علاقة الدهر بالزمان هي علاقة الثابت بالمتغير[11]).

ولما كان الوهم لا يدرك أي شئ إلا في زمان، فقد تعذر إدراكه وهنا يثار الإشكال: كيف يكون الفلك قديمًا ثم يكون منشأ حوادث زمانية متجددة محدثة؟ كيف يتصل طرف القديم بالمحدث؟ اللامتناهي بالمتناهي؟[12]).

لقد سبقت الإشارة إلى أن الدهر موجود مع الزمان، ولكنه لا يدخل في إطاره، ومن ثم لا تسرى عليه صفتا التقدم والتأخر فهو الثبات الموازي للحركة والثبات هنا لا يعني السكون الذي يعرض للحركة، لأنه - أي السكون - إنما يكون للأمور المتحركة بالقوة، بينما الثبات لا يكون قبل أو بعد حركة، بل هو ثبات مع القبل والبعد على مدى دوام الحركة المستديرة التي بها يدوم الزمان كله وهو في ذات الوقت ديمومة للحركة الثابتة في اتصالها.

(الزمان دائم الوجود على سبيل الانقضاء والتجدد، ولابد له من حركة حافظة له، ليست عنصرية بل فلكية، إذ أنها أسرع الحركات، وبها تقدر جميع الحركات[13]).

وبالتالي فمعية وجود الزمان والدهر لا تعني انفصال كل منهما عن الآخر. بل تعني اعتبار الزمان أحد وجهي الدهر فإن (كان شيئًا له من جهة تقدم وتأخر مثلاً من جهة ما هو متحرك وله جهة أخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ما هو

---

(10) ابن منظور. لسان العرب. مادة الدهر، وقد سبقت الإشارة إلى تفسير معنى الدهر في القرآن في الفصل الخاص بدلالات الزمان في القرآن.

(11) ابن سينا، التعليقات ص١٤٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.

(12) فخر الرازي - المباحث المشرقية ص٦٤٥ - ٦٤٦ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

(13) د. محمد عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٤٩.

ذات وجوه .. فهو من جهة ما لا يقبل تقدمًا وتأخرًا ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان[١٤]).

فذلك الشئ الذى يكون وجهه المتحرك كائنًا فى الزمان ووجه ثباته الخالى من التقدم والتأخر لا يدخل فى الزمان علمًا بأن كلا الوجهين هما لأمر واحد أو موجود واحد هو الدهر.

ومن ثم يكون وجه معية الزمان المتوازية مع الثبات متمثلة فى استمراره أى الدهر (وأعنى بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال[١٥]).

والاستمرار هنا يعنى به أمرين: الأول هو ذات وجود الشئ والثانى هو وحدة وجود ذلك الموجود أى عدم التعدد فى وجوده، أو وجود قاطع فيه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يميز بين مفهوم الاستمرار ومفهوم الاتصال بأن الأول يعنى ثبات وجود الموجود فى وحدته وكيفيته دون حصول أى تغير أو حركة تغير عن كيفيته أو مكانه، وبين الاتصال الذى هو حصول الأوقات على التوالى على مدى الزمان كله، وهذه التفرقة معناها أن الاتصال يختلف عن الاستمرار لأن الأول يتعلق بالزمان والثانى يتعلق بالوجود مع الزمان وهو الدهر، ولا وجه لاعتراض الفخر الرازى على ابن سينا حين قال: كيف يكون للدهر وجود حقيقى فى حين أن للزمان وجودًا متوهمًا؟

ذلك أن ابن سينا قد أصر على أن الدهر هو نسبة حقيقية تتصف بالاستمرار والوحدة بالرغم من وجود وجهين لها، أشار أيضًا إلى ديمومة الحركة الدائرية للفلك الأقصى باعتبارها أحد وجهى النسبة التى سماها الدهر من جهة كونها تجدد، وهى أيضًا تمثل الوجه الآخر لنفس تلك النسبة من جهة بساطتها وديمومتها، وتجدر الإشارة هنا إلى عنصر آخر هو كون تلك الحركة إرادية على

---

[١٤] ابن سينا، الشفاء. الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨٠.

[١٥] المصدر السابق ص٨٠.

الاتصال من قبل النفس المحركة لذلك الفلك الأقصى. وقد وضح الدكتور حسام الدين الألوسى كيفية اتصال الحركة القديمة بالحوادث المتناهية بمثال طريف إذ يقول (لنفرض أن عندنا دائرة كسكة حديد، ربطت على أجزاء محيطها عن الداخل أوتار تحدث رنينًا، وفرضنا أن جسمًا يتحرك على هذه الدائرة، حركة لا بداية لها ولا نهاية أى حركة دائمة أزلية. فإن حركة هذا الجسم ستحدث حوادث متعاقبة مستمرة، وهى رنين الأجراس، وكل رنين له بداية ونهاية. فهو محدث بالذات وبالزمان، وبدايته هو مرور الجسم المتحرك وضغطه على الوتر، فهكذا حركات الأفلاك الدورية وما يحدث من آثارها من تكون الجمادات والنباتات والحيوانات، عملية دائمة، وكل جماد أو حيوان أو نبات على حدة. له بداية ونهاية، فهو محدث، ولكن جنس كل مفرد من هذه قديم أزلى طالما أن مرور هذا الجسم لا بداية له ولا نهاية فإذا فرضنا أن بين هذه الأجراس الرنانة علاقة أثر وتأثير، كأن يكون أحدهما إذا رن أوجد حركة الآخر أو أوجد حركة ورنين أجراس أخرى متعلقة به من الداخل، أمكن حينئذ أن نفرض حصول حوادث قبل حوادث ولكن فى كل هذا، ومع هذا كله، يستحيل، بل يكون غير منطقى أن نسأل، كما سأل الغزالى فى اعتراضه، إذا كانت الحركة الدورية قديمة، فكيف صارتْ مبدأ لأول الحوادث؟

لأن هذا السؤال، وقوله: أول الحوادث، يتضمن أن للحوادث أولاً فهو مصادرة على المطلوب[١٦]).

وبناء على ذلك التصور لأزلية تلك الحركة الإرادية، تجدر الإشارة أيضًا إلى التصور السينوى لمفهوم الآن الذى (هو طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقى من جنسه[١٧]).

---

[١٦] حسام الدين الألوسى. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠٠.

[١٧] ابن سينا – تسع رسائل فى الحكمة المنطقية والطبيعية ص٩٢. ترجمها عن اليونانية حنين بن إسحاق – الطبعة الأولى القاهرة.

وهذا يعنى أن الآن المنتقل عبر الزمان هو الذى يتصوره ابن سينا فاصلاً وهميًا بين الماضى والمستقبل هو ذاته من جنس آن حقيقى له تعلق بالزمان كله. ولما كان موضع الآن المتوهم فى النفس العادة للزمان، فإن جنسه (الآن الحقيقى) يكمن فى فعل النفس المحركة للفلك الأقصى، ذلك الفعل المتمثل فى ديمومة تلك الحركة أزلاً وأبدًا والمتمثل فى الوحدة المتصفة بالاستمرارية والتى سبقت الإشارة إليها، ومن هنا يمكن فهم نسبة الدهر التى هى (المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس فى الزمان كله[18]). ولعل الدكتور حسام الدين الألوسى على حق حين يقرر: (أننا حينما نتعامل مع اللا محدودات فليس أمام عقولنا عن هذا الفهم مهرب مهما ظهر معاكسًا لتخيلاتنا وما اعتدناه من منطق المحدودات[19]).

ومن هنا يتضح تصور نسبة الدهر عند ابن سينا باعتباره حضور الزمان فى الآن حضور أزليًا أبديًا. ويتضح بطلان اعتراض الرازى: فإنه من الممكن - بناء على المفهوم السابق للدهر - أن يقدر المتغير بالثابت لا أن يقدر الثابت بالمتغير كما ذكر فخر الرازى.

فإن الثابت - بحسب المفهوم السينوى - هو الحضور المطلق الأزلى الأبدى وهو الذى تستوى عنده تجددات حركة الفلك الأقصى الدائرية، وبالتالى فالماضى والمستقبل يمثلان حاضرًا تتساوى نسب أجزاءه من جهة توازيها مع الحضور المطلق لديمومة (الدهر).

وقد استفاد ابن سينا ومن بعده ابن رشد من فكرة (الدهر) فى حل إشكال كيفية صدور الحوادث الجزئية عن الحركة الأزلية القديمة كما سيتضح خلال البحث فى الفصل التالى.

ومما سبق يمكن استخلاص خصائص تلك التى سماها ابن سينا (الدهر):

---

(18) المصدر السابق ص٩٢.

(19) حسام الدين الألوسى - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٠١.

١- الاولية والاتصال: لما كانت الحركة الدائرية للأفلاك هى جزء داخل فى نسبة الدهر، فإن ابن سينا يقرر - تأكيدًا منه على أولية نسبة الدهر باعتبارها بين الثوابت والمتغيرات إنه (يجب أن تكون التصورات الفلكية أول تصور، ويكون ما سواه نتيجة عنه تابعة له، وهو التصور الأول الثابت المتصل الدائم الذى سائر التصورات تابعة له ولازمة. والمثال فى ذلك هو أن يحصل تصور لأمر ما، فيستمر ذلك التصور دائمًا، ويحدث عن ذلك التصور حركة، فتستمر تلك الحركة، ولكن لا يزال يتجدد تصور بعد تصور يحدث عنه حركة بعد حركة، إلى أن ينتهى إلى الغاية المقصودة بالتصور، فيكون التصور بالاتصال تصورًا واحدًا، والحركة حركة واحدة، ويكون كل تصور متقدم علة لوجود التصور الذى بعده، على الترتيب السببى المسببى[٢٠]).

٢- ثبات الدهر يتميز عن سكون الحركة: (فكل استمرار وجود بمعنى الدهر مدة السكون أو زمان غير معدود بحركة[٢١]). وهذا يعنى أن اتصاف الدهر بالسكون لا يقصد به السكون الذى سبق أن شرحه فى مقابل الحركة بل بمعنى السكون الذى لا يعده الزمان وهذا الأمر يذكر بتعريف الزمان المطلق عند أبى بكر الرازى الطبيب الذى جعل الزمان المطلق (واحدًا من قدماء خمسة هى الله والنفس والمادة والمكان والزمان[٢٢])، وتجدر الإشارة هنا أيضًا إلى أن استخدامه للفظ السكون هو استخدام للشرح والإيضاح وليس استخدامًا اصطلاحيًا بالمعنى الذى سبق أن أوضحه.

ويمكن ملاحظة أن هذا التفسير بمعنى الدهر وهو ذاته الذى استخدمه أبو البركات البغدادى - بعد ابن سينا - فى تعريفه للزمان باعتباره جوهرًا (إذ الزمان

---

[٢٠] ابن سينا - التعليقات ص١٦٣ - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

[٢١] ابن سينا - الشفاء - الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

[٢٢] سبق عرض موقف أبى بكر الرازى الطبيب عند التعرض للزمان النسبى والزمان المطلق قبل ابن سينا.

عنده هو مدة وجود الموجودات الساكنة منها والمتحركة[٢٣]). وهنا وجه تشابه بين تعريف ابن سينا للدهر وتعريف البغدادى للزمان إذ أن الأول يجعل من الدهر نسبة لوجود الثوابت بالقياس إلى المتحركات كلها، فالدهر بهذا المعنى قياس الثبات والتغير معًا وكذلك الحال عند البغدادى فإنه أيضًا يجعل الزمان - باعتباره جوهرًا - مدة وجود الثوابت والمتحركات معًا ووجه الاختلاف بين الفيلسوفين هو أن الأول يربط وجود الثابت بالمتغير فى نسبة واحدة، أما الثانى فإنه يجعل الزمان باعتباره جوهرًا مقياسًا مفارقًا للأمور المقيسة به ساكنة كانت أم متحركة.

لذلك يقرر ابن سينا أنه لا (يعقل مدة ولا زمان ليس فى ذاته قبل ولا بعد .. وإذا كان فيه قبل وبعد وجب تجدد حال على ما قلنا فلم يخل من حركة، والسكون يوجد فيه التقدم والتأخر على نحو ما قلنا سالفًا لا غير[٢٤]).

٣- الدهر وعاء الزمان: يقرر ابن سينا (أن الدهر وعاء الزمان لأنه محاط به - الزمان ضعيف الوجود لكونه سيالاً غير ثابت - الفلك حامل الزمان، والقوة المحركة فيه فاعل الزمان[٢٥]). وهذا هو وجه تعلق الزمان بالدهر:

أ - فالزمان - باعتباره نسبة بين متغيرات - يمثل نمطًا من الإمكان أضعف وجودًا من حركة الفلك التى تمثل بدورها إمكانًا، ومن المعلوم أن ماله وجود ظاهر أكثر حسية من الأمور العارضة يعتبر أقوى وجودًا من. ذلك الذى تقل شواهد الحس على وجوده علمًا بأن كل من الحركة والزمان (إمكان).

ب- ويترتب على ذلك أن وجه التغير فى نسبة (الدهر) أضعف وجودًا من وجه الثبات فيها فـ(الدهر دهر بالقياس إلى الزمان. ومن هنا يمكن القول أن الدهر

---

[٢٣] أبو البركات البغدادى – المعتبر فى الحكمة ص٧٣ – ٧٧جـ٢.

[٢٤] ابن سينا – الشفاء – الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

[٢٥] ابن سينا – التعليقات ص١٤٢ – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

بمعنى الأبد بخلاف الزمان. الأول دائم ولا يتحرك ولا يفنى ولا يحل فى الزمان كمثل أفلاطون والثانى يمر وينقضى، بل هو محل للتغير[٢٦]).

٤- الدهر يعنى الحضور: وقد اعترض المتكلمون على ابن سينا بتقرير أن الزمان لا وجود له (لكنه يجرى دائمًا ولا يمكن أن يحضر دفعة واحدة يتحقق تحققًا كاملاً يمكننا من تشريحه وتحديد عناصره المكونة له، ولو حدث له ذلك لا نقطع عن أن يكون زمانًا[٢٧]).

ولهذا السبب جعل ابن سينا الدهر نسبة تمثل الحضور المطلق الذى لا وجود له فى الزمان، والذى يعد الزمان بالنسبة له حاصلاً حصولاً أوليًا فليس إطلاق التغير فى ذاته إلا عنصرًا مزدوج الوجود: فهو من جهة حصول التغير على الاتصال، وهو من جهة أخرى ثبات ذات التغير من جهة مالا يتغير، ذلك الذى تكون نسبة أجزاء التجدد على الاتصال مع وجوده نسبة واحدة مهما امتدت.

وبهذا حل ابن سينا الإشكال الذى عرض له بارمنيدس وهرقليطس بأن جمع بين الثبات والتغير فى الوجود، مضيفًا إلى الحركة كونها إرادية إذ علة الحركة الأولى المستديرة القريبة هى نفس لا عقل[٢٨]، فسد بذلك تلك الثغرة التى لم يفطن أرسطو بخاصة وفلاسفة اليونان بعامة لحلها كما استطاع فيلسوفنا بذلك التصور لنسبة الدهر أن يحل إشكال تصور الرازى الطبيب لوجود زمان نسبى وزمان مطلق.

٣- السرمد: الوجود اللازمانى (السرمد)

(لقد أدرك مفكروا الإسلام، فى وقت مبكر نسبيًا، أن قولنا: (الله أزلى أبدى) ليس تعبيرًا إيجابيًا عن زمان لا نهائى فى اتجاهى الماضى والمستقبل يتحقق بالفعل لأن مفهوم الأزلية/ الأبدية ليس منطبقًا - فى الحقيقة - على الله إلا لمساعدة أفكارنا

---

[٢٦] د. عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥٦.

[٢٧] د. حسن جراى - الزمان والوجود اللازمانى - بحث فى مجلة الحكمة ص٧٧، العدد الأول - كلية التربية - جامعة الفاتح - بنى غازى.

[٢٨] ابن سينا - النجاة - الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص٢٥٨ القاهرة سنة ١٩٣٨.

- العاجزة - على تصور أزلية بالذات وأبدية بالذات، أى على تكوين فكرة إنسانية عن هذا الوجود الأزلى/ الأبدى الذى هو وجود الله تعالى، الكائن الواجب[٢٩]).

ومن هنا كان تصور ابن سينا لنسبة (الدهر) تمثل حد الأزلية الأبدية الفاصل بين الزمان ببعده الفلكى واللازمان ببعده الإلهى، فاعتبر أن (الحركة المستديرة ليست متكونة تكونًا زمانيًا، تكمن علتها فى وجود قوة غير متناهية ليست مجسمة هى مبدأ تلك الحركة الأولية[٣٠]).

ومن ثم كان من المنطقى أن يحدد فيلسوفنا نسبة أخرى تتسامى فوق نسبتي الزمان والدهر يعرفها بقوله: (ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض، والمعية التى لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه أن يكون أحق ما يسمى به السرمد[٣١]).

وهذه هى النسبة التى تخلو مطلقًا من الزمانيات باعتبارها نسبة بين الثوابت إلى بعضها بعضًا، وقد حدد ابن سينا تلك النسبة ليفصل بين الأزلية الأبدية الإلهية اللازمانية، والأزلية الأبدية الزمانية، وبالتالى يتحدد موقف فيلسوفنا من الوجود اللازمانى فيسقط الدليل الذى استند إليه المتكلمون فى تصويرهم لابن سينا كفيلسوف نادى بقدم العالم على إطلاق مفهومه، إلا أن ابن رشد - بعد ذلك - قد صاغ الإشكال الذى وقع بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذا الصدد بقوله: (إنّ الله له زمان على أساس أن الزمان هو مقياس وجود المتزمن وهو الله، ونسميه الزمان المطلق أو السرمد والدهر. ولا شك أنه قد انقضى زمان منذ الأزل حتى أوجد الله العالم، ومعه الزمان المحصور الذى هو زمان العالم المحدث. فهذه المدة منذ أوجد الله العالم راجعين إلى الوراء فى الماضى عبر الأزل، هى مدة كان الله فيها تاركًا، أى غير موجد للعالم حسب مذهب المتكلمين، فهذه المدة يلزم المتكلمين: إما أن

---

(٢٩) د. حسن جراى - الوجود الزمانى واللازمانى - بحث فى مجلة الحكمة العدد الأول - كلية التربية جامعة الفاتح - بنى غازى ص٧٣.

(٣٠) ابن سينا - النجاة ص٢٥٢.

(٣١) ابن سينا - الشفاء - الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

يقولوا أنها ذات بداية،فيصير الله - لأنها زمنه - ذا بداية ككل حادث له بداية، وهذا يناقض إقرارهم بأزليته، وإما أن يقولوا: إنّ مدة الترك هذه، ليست ذات بداية، فيلزم انقضاء ما لا نهاية له من الزمان. فيجوز عندئذ للفلاسفة أن يقولوا مثل هذا القول فيما يخص الحركة والأشخاص الإنسانية اللامتناهية إلخ[32]).

وهذا النص يوضح مدى الخلط الذى حاول ابن سينا أن يتجنبه فى تحديده للنسب الزمانية والدهرية والسرمدية، إذ يذكر أن هناك ثلاثة أكوان يفرضها العقل:

١- الكون فى الزمان وهو "متى" الأشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيًا ويكون دائمًا فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد حال.

٢- كونه مع الزمان ويسمى الدهر. وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان فى ذلك الكون ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير.

٣- والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمدى وهو محيط بالدهر[33].

وإصرار ابن سينا على التمييز بين هذه النسب الثلاث يهدف منه إلى أمرين: الأمر الأول هو إثبات إطلاق الأزلية الإلهية بالنسبة لأزلية العالم، وهذا هو المفهوم الذى سأتعرض له بالبحث خلال الفصل التالى.

والأمر الثانى هو (أن استعمال مفهومى الأزل والأبد فى حق البارى تعالى إنما هو أساسًا لبيان علاقة أو وضع واجب الوجود بالنسبة لزماننا، تلك العلاقة التى تقرب إلى أذهاننا معنى كونه (واجب الوجود) أى معنى ضرورة وجوده. أما الله تعالى - من حيث ذاته - فلا معنى لإسناد الأزلية أو الأبدية - على غرار ما يفهمهما

---

[32] د. حسام الدين الألوسى - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١٦١

[33] ابن سينا - التعليقات - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٤١ - ١٤٢.

عقلنا على الأقل - إليه لأنه خارج عن الزمان بالكلية وفوق كل زمان ولا تجرى عليه مفاهيمه ولا نسبيته ولا تجزئته إلى أزل وأبد أو جمعهما فى أى مفهوم[٣٤]).

وبالتالى جعل ابن سينا الحضور السرمدى بالنسبة لذات البارى متمثلاً فى تعقله لذاته الذى يصدر عن تعقله المبدع الأول، الذى (يعقل ذاته وذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، وكل شئ حاصل له حضور عنده، معقول له بالفعل[٣٥]). فيتحد بذلك الحضور السرمدى مبدأ العلم والإيجاد الإلهيين، وهذا ما سأوضحه فى الفصل التالى. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه، أن نسبته السرمدية تمثل عند ابن يسنا الحضرة الإلهية من وجهة نظر التصور العقلى البشرى.

وترجع أهمية تحديد نسبة السرمدية عند ابن سينا إلى أن:

١- نسبة الحوادث والمحدثات كلها إلى محدث غير محدث وهو الله، أو أى اسم آخر يفى بالغرض.

٢- عدم المساس بأهم صفة لله، وهى الأزلية.

٣- عدم مخالفة (دليل العلة التامة)، ومسألة (الترجيح) ومتعلقاتها.

٤- مطابقة الحس والمشاهدة، وهو أننا نرى أن كل شئ ينشأ من شئ، وأن المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم، وإن ما يحدث من الأشياء هو كون وفساد بالمعنى الأرسطى، لا انحلال إلى عدم محض أو تكون من عدم محض[٣٦]).

٥- وبالإضافة إلى ما سبق يمكن القول بأن ابن سينا قد فصل الأزلية الإلهية عن الأزلية العالمية الزمانية لعدم وجود التوازى بين طبيعتيهما إذ لكل أزلية طبيعتها التى تخصها كما سبق القول.

فبنيتنا (الذهنية المحدودة هى الأساس والأصل فى المشكلة الكبرى القائمة فى العلاقة بين الزمان واللانهائية. فلا عقلنا ولا خيالنا يقدر على تصور زمان لا متناه أو

---

[٣٤] د. حسن جراى – الزمان والوجود اللازمانى ص٧٣ – مجلة الحكمة العـــدد الأول – كلية التربية – جامعة الفاتح – بنى غازى.

[٣٥] ابن سينا – التعليقات ص١٥٩ – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

[٣٦] د. حسام الدين الألوسى – حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١٩٥.

تصور بداية أو نهاية مطلقة فيه. وهذه الصورة التي نكونها لأنفسنا عن الوجود الإلهي اللامتناهي لا تمكننا - بالطبع - من إدراك الأزلية/ الأبدية الإلهية في حقيقتها، كما لا تمكننا من تحديد مكان لزماننا وزمان العالم ككل عبر مسار الأزلية/ الأبدية الإلهية. أو بعبارة أخرى لا تمكننا من تخصيص فترة أو جزء من هذا الأزل/ الأبد تطابق زماننا وزمان عالمنا. أي يكون فيها وجود عالمنا محايثًا ومعاصرًا لفترة أو جزء معين ومحدود من الأزل/ الأبد الإلهي[٣٧]).

٦- وما تجدر الإشارة إليه هو أن ابن سينا يعتبر أول فيلسوف استخدم لفظ (سرمد) كمصطلح يعبر عن مضمون اللاتناهي بالنسة للحضرة الإلهية ولعله قد استفاد في تصوره هذا من المعنى القرآني للفظ (سرمد[٣٨]) باعتبار أنه يدل على الاستمرارية بلا دليل فيما يختص بالأمور الثابتة لا الساكنة[٣٩].

تعقيب

ما سبق يوضح ما يلي:

١- أن ابن سينا قد ميز بين (ثلاثة أنماط فيما نطلق عليه لفظ الزمان تتمثل في السرمد - الدهر - الزمان الحسي: فزمان واجب الوجود بذاته هو السرمد وزمان العقول المجردة التي هي أساس الحركة الدائرية التي لا بداية لها هو الدهر، ومقدار الأشياء الحسية المتغيرة هو الزمان المتغير[٤٠])، وبالتالي (فالدهر في ذاته عن السرمد[٤١]) وليس هو السرمد.

---

[٣٧] د. حسن جراى - الزمان والوجود اللازماني ص٧٣ - مجلة الحكمة - العدد الأول - كلية التربية - جامعة الفاتح - بني غازي.

[٣٨] ذكرت تفسير لفظ سرمد عند تناولي للآية القرآنية الدالة عليه من سورة القصص في الفصل الخامس الخاص بدلالات الزمان في القرآن.

[٣٩] د. محمد عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢١٦.

[٤٠] د. ياسين عريبي - إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية ص٥٩ - مجلة الحكمة - العدد الأول - كلية التربية - جامعة الفاتح - بني غازي.

[٤١] المصدر السابق ص٥٩.

٢- وإذا كان الدكتور ياسين عريبى يرى أن (ابن سينا فى تقسيمه للزمان إلى الزمان المتغير والدهر والسرمد مع صاحب المذهب الذرى محمد بن زكريا الرازى. الذى يشير صاحب المقال إلى تأثره بدوره بالإيرانشهرى الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى[٤٢]).

فإن الفارق بين كل من الرازى الطبيب وابن سينا واضح:

فالأول قد وضح فى فكره أثر الأفلاطونية من حيث تقسيمه الثنائى للزمان إلى مطلق ونسبى مجاراة لأفلاطون. أما الثانى، فقد حرص على تحديد ثلاثة أنماط لتلك النسبة التى سبق ذكرها تمثلت فى (الزمان - الدهر - السرمد).

ويوضح ذلك تعريف أفلاطون للزمان بأنه (عبارة عن حركة الكل أو هو (صورة الأزل المتحركة) للكل[٤٣]، تلك التى تحاكى أزلية عالم المثل فى ذاته عند أفلاطون، ولا يوجد لديه بهذا المعنى وسط بين الأزلية المتحركة للكل والأزلية الثابتة لعالم المثل. فى حين حرص ابن سينا على جعل نسبة الدهر واسطة بين الأزلية الزمانية والأزلية اللازمانية (السرمدية) وحرص على تمييز النمط الأخير عن الزمان ليوضح أن الفارق بينهما هو فارق فى طبيعة كل منهما.

٣- ويرى الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى أن ابن سينا (قد تأثر بأفلاطون فى تمييزه بين الدهر أو السرمد، والزمان الذى يجعله صورة للدهر، أو صورة حسية للأزل. فالأول يعد أزليًا باقيًا ثابتًا، والثانى الذى وجد بوجود السماء له بداية ويتحرك حركة يمكن أن تكون لها نهاية. كما استفاد من ربطه بين فكرة الزمان وفكرة النفس، على أساس أن بداية النفس هى بداية الزمان[٤٤]).

والواقع أن الأمر هنا ذو شقين:

الشق الأول: هو ما يتعلق بتقسيم الزمان عند ابن سينا وقد أوضحته عند مناقشتى رأى الدكتور ياسين عريبى فى الفقرتين (١، ٢).

---

[٤٢] المصدر السابق ص٦٠.

[٤٣] **Plato: Timaeus p. 37.**

[٤٤] د. محمد عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٣٤.

اما الشق الثاني: فإنني اتفق فيه مع الدكتور محمد عاطف العراقي من حيث أن ابن سينا قد جعل بداية الزمان هي بداية (نفس[٤٥]) الفلك الأقصى. ولعل هذا فيه انعكاس لأثر (الأفلوطينية[٤٦]) أكثر من الأثر الأفلاطوني.

٤- وقد اتضح من موقف فخر الدين الرازي في نقده لتصور ابن سينا للمعية بالنسبة للأمور الكائنة مع (الزمان[٤٧])، أنه لم يورد البرهنة التي تتكافأ مع برهنة ابن سينا، فليس الأخير ملزمًا بتحديد خمسة أنماط للمعية كما فعل بالنسبة لأنماط التقدم. إذ أن المعية ليست في مقابل التقدم.

٥- وإذا كان المتكلمون يعتقدون أن تصور أزلية الحركة عند ابن سينا هو ذات التصور الأرسطي، فإن دليل (أزلية الحركة عند أرسطو[٤٨]) يختلف عن دليل الفلاسفة الإسلاميين في كونهم طوروا هذا الدليل فجعلوا أزلية الحركة مختلفة عن أزلية الثبات، ووضعوا نظريتهم الفريدة في نسب الزمان والدهر والسرمد، التي قدمها ابن سينا فأصبح مجددًا في حين لم يجدد المتكلمون في أدلتهم، إذ انحصرت في إنكارهم لوجود الزمان وما ترتب على وجوده.

وظل بذلك موقف ابن سينا الحقيقي قائمًا، لأن (علاقة الزمان بالأزلية/ الأبدية لا يمكن أن تكون علاقة زمانية تنضوي تحت مفاهيم "القبل" والـ "مع" والـ "بعد"[٤٩]). وكذلك الحال بالنسبة للحركة الدائرية للفلك الأقصى التي لا يمكن بدورها أن تكون موضوعًا لحركة، فكان تصور حصول كل من الزمان والحركة حصولاً أوليًا هو الحل المنطقي الذي وضعه ابن سينا تجنبًا منه للوقوع في الدور الذي حاول المتكلمون إيقاعه فيه، بأن جعل الزمان أوليًا بالنسبة للحركة، وجعل

---

(٤٥) المصدر السابق ص٢٣٤.

(٤٦) سبق أن ذكرت موقف أفلوطين من الزمان والأزلية وتحديده لكل منهما في الفصل الأخير من الباب الأول بالبحث.

(٤٧) فخر الدين الرازي - المباحث المشرقية ص٦٧٩ جـ١ ط طهران سنة ١٩٦٦.

(٤٨) د. حسام الدين الألوسي - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١٥٢ وما بعدها.

(٤٩) د. حسن جراي - الزمان والوجود اللازماني ص٧٤ - مجلة الحكمة/ العدد الأول.

الحركة أولية من جهة تكونها فى اللازمان فى نسبة الدهر، وجعل الدهر - من جهة ثباته - آنًا حاضرًا فى نسبة السرمد حضورًا مطلقًا بالنسبة للبارى تعالى.

٦- وليس الدهر بهذا المعنى مجرد جوهر يجرى كما تصور الرازى الطبيب، وإنما هو ذلك التغير المقيس بالثبات فى نسبة واحدة.

٧- وإن كانت نسبة (السرمد) تذكر - فى ذاتها - بثبات عالم المثل الأفلاطونى، إلا أننى أكرر أن الفارق بين أفلاطون وابن سينا، قد تمثل فى أن الأول جعل عالم المثل مفارقًا لعالم المحسوسات، وجعل الوجود ثنائية لا تمتزج، فى حين أن فيلسوفنا قد أصر فى تحديده لنسبة الدهر على المزج بين مبدئى الثبات والتغير فى الوجود، محاولاً سد الثغرة التى أغفلها من سبقه من الفلاسفة.

اللهم إلا إذا اعتبرت نسبة (السرمدية) انعكاسًا لأزلية وأبدية عالم المثل الأفلاطونى، والعقول المفارقة والمحرك الأول الأرسطى وثبات الأول والعقل الفائض عنه والنفس الكلية لدى أفلوطين.

٨- ويبقى تساؤل أخير يترتب على كل ما سبق وهو:

ما طبيعة ذلك القدم الخاضع لإطار نسبتى الدهر والسرمد؟ وما النتائج التى ترتبت عليه لدى ابن سينا؟

الفصل الثانى

الفيض من منظور الزمان

العناصر

أولا: الفيض - معناه وطبيعته الفلسفية

ثانيا: مفهوم الإبداع:

أ - تعريفه

ب- التمييز بينه وبين الفيض

جـ- صلة الإبداع بكل من المصطلحات الآتية:

(الخلق - الإحداث - التكوين - الزمان)

ثالثا: النتيجة المترتبة: القول بالقدم - معناه - ما يترتب عليه من نتائج

تجدر الإشارة - بادئ ذى بدء - إلى أننى سوف لا أتعرض لتفصيلات نظرية الفيض كما وردت لدى الفلاسفة بعامة وابن سينا بخاصة، بل سأتناول الفيض كمصطلح استخدم للدلالة على إشكال فلسفى صاغه كثير من الفلاسفة كأفلاطون والفارابى وابن سينا وغيرهم وانتهى كل واحد منهم إلى نتائج تختلف عن بعضها البعض بل وتميز كل فيلسوف منهم عن غيره بما وصل إليه من نتائج.

فأتناول الفيض كمصطلح يحدد إسكالا فلسفيا معينا عند ابن سينا، ثم ما يترتب على معناه من قوله بالإبداع، وهل يعتبر الإبداع متميزا عن الفيض من خلال نظرة مقارنة لبعض الآراء التى ميزت بين المصطلحين كالداعى الإسماعيلى الكرمانى وإخوان الصفا حتى تتضح الأصالة الفلسفية والعناصر الجديدة التى تميز بها مفهوم الإبداع عند ابن سينا وعلاقة ذلك كله بالزمان، من خلال تحديد ابن سينا لمعانى الخلق والإحداث والتكوين، وأنتهى من ذلك بالنتيجة التى ترتبت على قوله بالفيض والإبداع ألا وهى القول بقدم العالم مع تحليل عناصر تصوره للقدم وما يترتب عليه، إذ تعتبر تلك الأمور ذروة البعد الميتافيزيقى للزمان وتحدد طبيعة الوجود اللازمانى وعلاقة الله بالعالم.

أولا: الفيض - معناه وطبيعته

استخدم مصطلح فيض للدلالة على صياغة إشكال كيفية صدور الكثرة عن الواحد. ومن الملاحظ عند ابن سينا أنه استخدم هذا اللفظ استخداما صريحا فى تفصيل صياغته للإشكال وحله دون تسميته بهذا اللفظ إلا فى كتاب التعليقات[1]، وقد تعرض فى غير موضع من كتبه لتفصيل هذا الإشكال بأكثر من صياغة، إلا أنه يلخصه فى إلهيات الشفاء بقوله (يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضا واحدا، ثم يلزم عنه بمشاركته

[1] ابن سينا - التعليقات ص ١٠٠ - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى القاهرة سنة ١٩٧٣.

ذلك اللازم شئ، فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات الأول. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا واحدة، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا امكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط[٢]).

ويلاحظ أنه قد تردد في تحديده لعدد العقول المفارقة، إذ يذكر أنها (كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معا عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل[٣]، ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود[٤]).

فكل (جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف، لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة[٥]). وهذا الطرف هو الأول أي واجب الوجود بذاته (وهذا الأول إليه وجه الكل[٦]) ويحدد مراتب الوجود في العالم اللازماني بقوله (فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أو دون مرتبته من الأول ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا، وهي الملائكة الحملة، ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة .. إلخ[٧]) في الزمان.

---

[٢] ابن سينا – الشفاء – الإلهيات ص٤٠٦ – تحقيق د. إبراهيم مدكور.

[٣] حرص ابن سينا في هذا النص على جعل العقل الأول لازما لا يصدر عنه فلك لمباشرة تعلقه بذات واجب الوجود بذاته.

[٤] المرجع السابق ص٤٠٦.

[٥] ابن سينا – الإشارات والتنبيهات – قسم الإلهيات ص٢٦ – تحقيق د. سليمان دنيا – ط٢ القاهرة.

[٦] ابن سينا – الهدايا ص٢٧٤ – تحقيق د. محمد عبده.

[٧] ابن سينا – الشفاء – الإلهيات ص٤٣٥ – تحقيق د. إبراهيم مدكور.

ويلاحظ هنا مزج ابن سينا بين تلك النظرية الفلسفية السالفة الذكر وبين الدين فقد أطلق لنفسه العنان (فى ربط مصطلحات هذه النظرية بالمصطلحات الدينية ربطًا يدل على خيال فلسفى خصيب وقدرة واسعة فى التأويل والتوفيق. فالفلك الأول هو العرش، والثانى هو الكرسى، والكرسى مع السبعة الباقية هم حملة العرش الثمانية. والعقول المفارقة هم الملائكة المقربون، ومجموعهم هو القلم. والنفوس التسع هم الملائكة السماوية، ومجموعهم هو اللوح. والعقل العاشر هو جبريل.: روح القدس، والروح الأمين[٨]).

وبغض النظر عن افتقار هذا التصور للواقع إلا أن ابن سينا اعتبر العقول المفارقة - التى سماها فى النص السابق ملائكة - جواهرًا[٩] ذات قدرة إبداعية من جهة كونها لوازم للذات الإلهية.

فكيف يتحقق وجود تلك الجواهر المفارقة؟ وما طبيعتها فى علاقتها السرمدية بواجب الوجود بذاته؟

ثانيًا: مفهوم الإبداع

١- تعريفه

ذكر ابن سينا تعريف الإبداع فى رسالة الحدود بقوله (هو اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشئ لا عن شئ ولا بواسطة شئ، والمفهوم الثانى أن يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله فى ذاته أن لا يكون موجودًا وقد أفقد الذى له فى ذاته إفقادًا تامًا[١٠])، ولكنه يركز فى كتاب الإشارات على المفهوم الثانى

---

[٨] شرح دكتور محمد عبده على كتاب الهدايا لابن سينا - حاشية ص٢٨١ ط٢ - القاهرة سنه ١٩٧٤.

[٩] فخر الدين الرازى - المحصل - أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص٢٠١ - تقديم د. عبد الرؤوف سعد - ط١ - القاهرة.

[١٠] ابن سينا - تسع رسائل - رسالة الحدود ص١٠١ ط١ القاهرة.

للإبداع بقوله (الإبداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من مادة، أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط[11]).

وهذا يشبه تعريف حميد الدين الكرماني الداعي الإسماعيلي المعاصر لابن سينا إذ يعرف الإبداع بأنه (فعل ما خاص بما كان وجوده لا من شئ في الوجود يتقدم عليه فيكون مادة له، ولا بواسطة بينه وبين ما عنه وجوده، ولا بآلة ولا عن شئ[12]). ويستعيض الكرماني عن تصور الفيض عند ابن سينا بتمييزه بين إبداع المبدع الأول وانبعاث الموجود الثاني عن المبدع الأول وهذا فيه وجه شبه بين الكرماني والفلاسفة من ناحية وبين تصور إخوان الصفا للإبداع والانبعاث من ناحية أخرى (ونجد أيضًا أن مذهب الكرماني في وجود العقل الأول عن الله على طريق الإبداع بحيث يصبح هذا العقل الأول المبدع الأول، ومذهبه في وجود العقل الثاني عن العقل الأول على طريق الانبعاث، هو بعينه ما يذهب إليه إخوان الصفا من أن العقل الفعال هو الإبداع الأول والخلق الأكمل، وأن النفس الكلية هي الإبداع الثاني أو المنبعث الأول. ولا يختلف إخوان الصفا عن الكرماني إلا في أنهم يطلقون على الإبداع الأول اسم العقل الفعال في حين يطلق عليه الكرماني اسم "العقل الأول" كما يطلقون على الإبداع الثاني اسم النفس الكلية في حين يطلق عليه الكرماني اسم العقل الثاني أو المنبعث الأول[13]).

وتجدر الإشارة إلى أنه قد سبق ذكر تعريف الإبداع عند الكندي[14] والفارابي[15]، وقد لخص الجرجاني ما اعتبره عنصرًا مشتركًا لمفهوم الإبداع بين

---

[11] ابن سينا – الإشارات والتنبيهات ص٩٥ – تحقيق د. سليمان دنيا ط٢ القاهرة.

[12] حميد الدين الكرماني – راحة العقل ص٧٣ – تحقيق د. محمد كامل حسين ط١ القاهرة.

[13] المصدر السابق ص٢٨ – من مقدمة المحقق.

[14] عرف الكندي الإبداع بأنه (تأييس الأيس عن ليس).

[15] عرف الفارابي الإبداع بأنه (حفظ إدامة وجود الشئ).

محددى مفهومه بقوله (الإبداع والابتداع: إيجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول[١٦]).

وبنظرة تحليلية مقارنة يمكن استخلاص ما يلى:

١- أن الكندى والكرمانى وإخوان الصفا وابن سينا قد تصوروا الإبداع باعتباره منح الوجود دون تقدم مثال أو واسطة. وهم بذلك يتفقون أيضا مع الفارابى فى اعتبار هذا الفعل متعلق بفاعله (واجب الوجود بذاته) تعلقا سرمديا.

٢- يتشابه الكندى والكرمانى وإخوان الصفا فى أن عنصر الإيجاد داخل فى حد مفهوم فعل الإبداع فى ذاته[١٧]، فى حين أن الفارابى وابن سينا يركزان فى تعريفهما على عنصرى (الحفظ والإدامة) باعتبارهما شقى تعلق المبدع بمبدعه، فى حين يتميز ابن سينا عن الفارابى بأنه ركز على الفصل فى التعريف بين عنصر (الإدامة) وعنصر (الحفظ) إذ جعل العنصر الأول داخلا فى حد علم واجب الوجود بذاته فى ذاته[١٨]. وجعل عنصر (الحفظ) داخلا فى حد مفهوم العناية الإلهية[١٩].

---

(١٦) الجرجانى – التعريفات – مادة (إبداع).

(١٧) يعرف إخوان الصفا الإبداع والاختراع بأنه (إيجاد شئ لا من شئ*).

ويشرحون الإبداع بقولهم (إن إبداع البارى سبحانه ليس بتركيب ولا تأليف بل هو إحداث واختراع وإخراج من العدم إلى الوجود**).

* إخوان الصفا – الرسائل ص٤٧٢ – الجزء الثالث – تحقيق د. بطرس البستانى بيروت سنة ١٩٥٧.

** إخوان الصفا – الرسالة الجامعة جـ٢ ص٢٨٨ – تحقيق د. جميل صليبا – دمشق سنة ١٩٥١ نقلا عن الأستاذ/ عماد الدين رجب، رسالة ماجستير بعنوان (إخوان الصفا وموقفهم من النفس والأخلاق) ص٥٤ – ٥٥ إسكندرية سنة ١٩٨١.

(١٨) يذكر ابن سينا – الإشارات – أن تعلق المفعول بفاعله فى الإبداع يكون دائما ص٦٥ – ٧٠ – تحقيق د. سليمان دنيا – ط٢ القاهرة.

(١٩) ابن سينا – الإشارات والتنبيهات – قسم الإلهيات ص٢٩٨ – تحقيق د. سليمان دنيا – ط٣ القاهرة.

٣- يترتب على ذلك أن ابن سينا قد خص مفهوم الإبداع بمرتبة وجودية خاصة[٢٠] باعتباره اللازم الأول من لوازم الذات، إذ يقول أن (لوازم البارى غير متناهية إلا اللازم الأول، وهو ما عقله من ذاته من العقل الأول[٢١]. فأما اللوازم التى بعده فهى بوساطته وتترتب لازمًا بعد لازم، وهى غير متناهية. واللازم الأول هو اللازم بالحقيقة، وهذه الأخر هى لوازم لوازمه لا تتقوم الذات باللازم، بل الذات توجب اللازم وتقتضيه، فهى علته وبها وجوده[٢٢]).

وبهذا المعنى لا تعتبر المفارقات وسائط بين ذات واجب الوجود بذاته وبين العالم من جهة كونها متعلقة الوجود بفاعلها[٢٣]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التصور الذى وضعه ابن سينا للمفارقات باعتبارها جواهر تدخل فى عالم السرمديات المفارقة إذ يمكن اعتبارها (فعل العقول والنفوس فى العالم العلوى ويسميه أمرًا[٢٤]). وهذا هو أحد شقى تفسيره لقوله تعالى "ألا له الخلق والأمر" (سورة الأعراف - آية ٥٤).

ولذلك لم يعتبر ابن رشد قول ابن سينا بتعدد المفارقات من الأمور التى توجه إليها سهام النقد، إذ يشبه عالم الأمر الإلهى فى تعلقه بالبارى تعالى وبالعالم بسلسلة (من الآمرين والمأمورين على رأسهم آمر أول: لا وجود لهم إلا فى طاعته، ولا

---

(٢٠) المصدر السابق ص٢٧٥ - ٢٧٧ - لأن استقلال التعقل كذات مفردة يجعل فعل الإبداع جوهرًا فى ذاته.

(٢١) بالمقارنة بنص كتاب الشفاء يتضح أن هذا العقل الأول هو فعل الإبداع ذاته.

(٢٢) ابن سينا - التعليقات ص١٢٤.

(٢٣) ابن سينا - الشفاء - الإلهيات ص٢٦٦ - تحقيق د. إبراهيم مدكور + نفس المصدر ص٤٠٣.

(٢٤) د. حسام الـ[illegible] الألوسى - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٥٠.

وجود لمن دونهم إلا بهم .. مصداقا لقوله تعالى "وأوحى فى كل سماء أمرها". سورة فصلت – آية ١٢[٢٥]).

وإن كان ابن رشد قد انتقد ابن سينا فى جوانب أخرى لنظرية الفيض عنده فإنه قد أيده فى تصوره للصدور.

٤- إذا صح هذا، فإنَّ فعل الإبداع فى ذاته يصبح عند ابن سينا أول لازم عن واجب الوجود بذاته صفة له، إذ يقول (إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته. وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه، وصح أنه لا يلزمه فى بساطته إلا واحد، فمن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر، وليس بمسلم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد بلا انتظار شئ آخر[٢٦]، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة وهى صفات ذاته التى كما كانت غير مباينة لذاته كانت معقولات بالفعل[٢٧]) وبهذا المعنى، يصبح عالم المفارقات هو عالم الأمر الإلهى وهى المفعول المتعلق بفاعله سرمدا.

على ذلك، هل يتميز الإبداع عن الفيض؟

٢- الإبداع والفيض

يرى الدكتور محمد كامل حسين أن (الداعى الإسماعيلى الكرمانى والشيخ الرئيس متفقان فى ترتيب العقول كما أنهما متفقان فى عددها الذى يبلغ عندهما عشرة[٢٨]. وأن الكرمانى لا يكاد يخالف ابن سينا إلا أنه ينكر الفيض فيما يتعلق بوجود العقول بعضها عن بعض، ويستعيض عنه بالإبداع فيما يتعلق بوجود العقل

---

(٢٥) ابن رشد تهافت التهافت من ص١٨٤ إلى ص١٩٠ نقلا عن د. محمد عبده فى شرحه لكتاب الهدايا لابن سينا – حاشية ص٢٨٣ – وكذلك د. حسام الدين الألوسى فى حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١٩١.

(٢٦) أى الوجود دفعة لا على التدريج.

(٢٧) ابن سينا – المباحثات من كتاب أرسطو عند العرب ص١٨١ – ١٨٢ فقرة رقم ٢٩٥ – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى – ط٢ – الكويت سنة ١٩٧٨.

(٢٨) ابن سينا – النجاة ص٢٧٣.

الأول عن الله، وبالانبعاث فيما يتعلق بوجود العقول الأخرى التى تلى العقل الاول فى الرتبة[٢٩]).

إلا أن ما سبق إيضاحه فى النتائج المترتبة على مقارنة تعريف الإبداع عند كل منهما أظهر أن الكرمانى قد جعل الإبداع واسطة بين البارى والعقل الأول، فى حين أن ابن سينا قد جعل فعل الإبداع ذاته لازما أول عن ذات البارى تعالى، وإن اختلف الاثنان فى طبيعة كيفية صدور العقل الثانى أو المفارق الثانى عن اللازم الأول - فسماه الكرمانى انبعاثا وسماه ابن سينا مبدعا ثانيا أو لازما عن اللازم الأول أو عقلا ثانيا وجعل منه جوهرا مبدعا (بالعرض) للنفس والفلك ومبدعا (بالذات) لعقل ثالث أو جوهر ثالث. فتبتعد سلسلة المفارقات من جهة كونها مبدعات (بفتح الدال) عن كونها مبدعات كما تقترن بفعل الإبداع ذاته وذلك لأنها تشارك هذا اللازم الأول فى كونها مبدعات، إذ تشاركه فى مرتبة وجوده من جهة كونها لوازم له فى الوجود دفعة، وإن كانت جميع المفارقات - بما فيها اللازم الأول - مباينة لذات الفاعل إذ يقرر أنه (يجب أن يكون ذات الفاعل مباينا لذات المفعول وإن كان يوجد المفعول حيث هو ملاقيا له[٣٠]) حتى يبتعد عن القول بوحدة الوجود والحلول.

ويترتب على كل ما سبق التساؤل الآتى:

٣- ما علاقة الإبداع بكل من الخلق - الإحداث - التكوين - الزمان؟

أ - الخلق والإبداع:

يضع ابن سينا تعريفين للخلق ("أولهما" أنه اسم مشترك فيقال لإفادة وجود كيف كان "وثانيهما" أنه يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان،

---

[٢٩] د. محمد كامل حسين - مقدمة التحقيق لكتاب راحة العقل ص٢٧

[٣٠] ابن سينا - التعليقات ص٨٤ - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٧٣

ويقال خلق لهذا المعنى الثانى بعد أن يكون لم يتقدمه وجود ما بالقوة ليلازم المادة والصورة فى الوجود[٣١])، يلاحظ على هذين التعريفين ما يلى:

١- أن التعريف الأول للخلق يكاد يتطابق فى المعنى واللفظ مع تعريف الإبداع على أن مفهوم الأول أعم من مفهوم الثانى. وقد سبقت الإشارة خلال البحث فى تحديد معانى الخلق والإبداع فى القرآن إلى أن لفظ (خلق) قد ورد بمعان متعددة فى آيات القرآن الكريم، من بينها هذا المعنى الذى حدده ابن سينا. إذ هو إيجاد على غير مثال سابق. و(القول بخلق العالم يلتقى مع تعاليم الإسلام بقدر ما يبتعد عن الأرسطية، ولاسيما وهو على ذلك النحو من الصدور الذى يرجع إلى أصل أفلوطينى واضح[٣٢]).

٢- ومن معنى التعريف الثانى يتضح أنه لا يختلف عن أحد معانى الخلق الواردة فى آيات الكتاب الكريم (الخلق بمعنى التصوير والتقدير) وبالتالى لا يختلف تصور لفظ الخلق - فى معناه عند ابن سينا - عن بعض المعانى التى وردت فى القرآن[٣٣].

٣- يرى محقق إلهيات الشفاء، أن (هذا الخلق يكاد يكون صوريا لأنه لا يدع مجالا للحرية والاختيار[٣٤]) فليس (كل فاعل دائم الفعل ليس بقادر لأن الفاعل الدائم الفعل قد يكون مشيئا مريدا فهذا فاعل له قدرة، وقد يكون غير دار بفعله ولا له مشيئة على إيقافه فهذا فاعل بلا قدرة. ونفس الشئ يقال عن الفاعل الذى فعله

---

[٣١] ابن سينا - تسع رسائل فى الحكمة الطبيعية والمنطقية - رسالة الحدود ص١٠١ ط القسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ.

[٣٢] مقدمة المحقق لكتاب الشفاء - قسم الإلهيات لابن سينا ص٢٣ جـ١ القاهرة سنة ١٩٦٠ تحقيق د. إبراهيم مدكور.

[٣٣] سبقت الإشارة فى البحث إلى الخلق بمعنى التصوير والتقدير ودللت فى موضعه على ذلك ببعض آيات القرآن مثل سورة الرحمن فى الآيتين ١٤ و١٥.

[٣٤] مقدمة المحقق لكتاب الشفاء - قسم الإلهيات لابن سينا جـ١ ص٢٣ تحقيق د. إبراهيم مدكور.

مؤقت قد يكون بلا إرادة منه فيعتبر بلا قدرة وقد يكون بإرادة فيعتبر مريدًا قادرًا[٣٥]).

٤- إذا صح تحليل معنى الخلق عند ابن سينا - من جهة تطابقه مع مفهوم الإبداع - فإن فيلسوفنا يكون قد تميز عنه بالاقتراب في فلسفته من مفهوم القرآن للخلق والإبداع باعتبارهما من صفات البارى تعالى إذ استخدم هذا المعنى القرآنى ليقيم نظرية متكاملة يمهد بها للقول بقدم العالم زمانيًا، بل وسيتكشف نوعية جديدة من الأفعال تمثلت في فعل الله وفعل العقول المفارقة على اعتبار أن هذا الفعل لا يخضع لأقسام الزمان: الماضى والمستقبل لأنه يتصف بالسرمدية اللازمانية، فعندما ورد هذا اللفظ فى القرآن كصفة لله تعالى كان على صيغة المبالغة (بديع السموات والأرض ..) "سورة البقرة - آية ١١٧، سورة الأنعام آية ١٠١"، فى حين أنها وردت فى القرآن على صيغة الفعل للدلالة على البدعة الضالة فى قوله (ورهبانية ابتدعوها ..) "سورة الحديد آية ٢٧"، واستخدمت للتعبير عن بدعة الضلال فى قوله تعالى (.. ما كنت بدعًا من الرسل) "سورة الأحقاف آية ٩" وعلى ذلك فالمعنى القرآنى لهذا اللفظ قد استخدم لله بصيغة المبالغة بينما أطلق على البشر على معنى بدعة الضلال وفى تصورى أن ابن سينا قد استفاد من المعنى الأول فى قوله بالإبداع.

ب- الإحداث والإبداع:

يعرف ابن سينا الإحداث بأنه (إيجاد الكائنات الممكنة (المبتدأة) سواء أكانت أزلية أم زمانية) وهو نوعان: أحدهما ذاتى والآخر زمانى. ويوضح ابن سينا الفارق بينهما بقوله (أحدهما هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة[٣٦]. والآخر هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم وقد ربطت

---

[٣٥] د. حسام الدين الألوسى - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٦٢ - حاشية - بغداد سنة ١٩٦٧.

[٣٦] الحدوث الذاتى.

تلك القبلية[37] ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدومًا[38]).

وتمثل العلاقة بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني علاقة الأعم بالأخص. وأما علاقة الحدوث الذاتي بالإبداع - عند ابن سينا - فإنها تمثل علاقة المفعول بالمحدث، فالحدوث الذاتي أعم في مفهومه من الإبداع إذ أنه ينطبق على جميع الموجودات التي تنتقل من (الإمكان إلى الوجوب) أي استحقاق الوجود سواء أكان بوساطة أو بغير وساطة. أما 'الإبداع فهو فعل مباشر بمعنى أنه منح الوجود دون توسط من آلة أو مادة أو زمان.

جـ- التكوين والإبداع

يرى (جارديه) أن التكوين هو (إيجاد الكائنات القابلة للفساد بواسطة[39]) ولم يوضح طبيعة تلك الواسطة، عقلية أو مادية.

إلا أن ابن سينا كان حريصًا على (انتقاء العبارات الخالية من التصريح بقدم العالم، واعتماده في التوفيق بين الفلسفة والدين في هذه المسألة على معجم خاص به وضعه لنفسه محددًا معاني المصطلحات المستخدمة في علاج هذه المشكلة[40]).

ولم يتبين ما ذكره ابن سينا نفسه في إلهيات الشفاء، إذ يقول (ونحن لا نناقش في هذه الأسماء البتة بعد أن تحصل المعاني متميزة، فنجد بعضها له وجود عن علة دوما بلا مادة، وبعضها بمادة، وبعضها بواسطة، وبعضها بغير واسطة، ويحسن أن يسمى كل مالم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعًا، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعًا مالم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير

---

(37) الحدوث الزمانى.

(38) ابن سينا – النجاة ص٢١٨.

(39) جارديه – الفكر الدينى عند ابن سينا ص٦٥ – نقلا عن شرح د. محمد عبده على كتاب الهدايا من تحقيقه ص١٦٥.

(40) ابن سينا – الهدايا – تحقيق د. محمد عبده ص١٦٥– من تعليق المحقق فى حاشية.

ذلك[41]). فلا يكون هناك تعارض بين مضامين الألفاظ لدى فيلسوفنا بل يكون هناك مفاهيم أعم تتضمن مفاهيم أخص، وبالتالى لا يكون عليه ضير إذ يقول إنّ (الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث[42]).

ويصبح فعل الإبداع - كما سبق تفسيره - مرتبة شاملة لكل ما عداها من مراتب الخلق والإحداث والتكوين.

د- الزمان ومرتبة الإبداع:

إذا صح القول بأن (الصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخير المعلول عن العلة، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه فما الوجود تأخر بالطبع، واحتياج الأثر متأخر عن علة بالذات وجميعها أربع تأخرات، اثنان بالطبع واثنان بالذات[43]).

فإن الإبداع كفعل إلهى - فى رأى ابن سينا - يصبح متأخرًا عن فاعله (واجب الوجود بذاته) تأخرًا بالذات شأنه فى ذلك شأن سائر المفارقات من الجواهر العقلية التى لا تصبح بهذا المعنى المجرد وسائط بين الله والعالم بالزمان بل إنها - فى تجردها - تمثل العلاقة بينهما، تلك العلاقة السرمدية التى تظل فى حضورها لواجب الوجود بذاته حافظة فى ديمومتها لوجود الأمور الزمانية، ويصبح الزمان فى ذاته مبدعًا شأنه فى ذلك شأن الحركة المستديرة التى ليس لها ابتداء زمانيًا (إنما الله سبحانه مبدعها ومبدؤها بأمره[44]).

---

(41) ابن سينا - إلهيات الشفاء جـ٢ ص٢٦٧ القاهرة - تحقيق د. إبراهيم مدكور سنة ١٩٦٠.

(42) ابن سينا - الإشارات - تحقيق د. سليمان دنيا ص٩٥ ط٢.

(43) فخر الدين الرازى - المحصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - تقديم د. طه عبد الرؤوف سعد ص٨١ حاشية - الأزهر القاهرة.

(44) ابن سينا - الهدايا - تحقيق د. محمد عبده ص١٥٩ ط٢ القاهرة سنة ١٩٧٤.

ثالثا: القدم

(يقال قديم للشئ إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه[٤٥]).

وتجدر الإشارة إلى أن (مرادفة لفظ (القديم) لفظ (الواجب) إنما هو ترادف من حيث الصدق، أى من حيث صدقهما معا على الذات الإلهية، لا من حيث ترادف المفهومين بالمعنى. فإن أغلب المتكلمين أجمعوا على أن لفظ القديم أعم لصدقه أيضا على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها[٤٦]). إلا أنه يضيف فى رسالة الحدود أن هناك (قدم بالقياس هو شئ زمانه فى الماضى أكثر من زمان شئ آخر هو قديم بالقياس إليه[٤٧]).

فيصير لديه أربع معانى للقدم هى:

١- القدم المطلق الذى يخص واجب الوجود بذاته فقط (سرمدى).

٢- القديم بحسب الذات من جهة كونه متعلق فى وجوده بغيره دائما. وهو ذلك المفعول المتعلق بفاعله سرمدا (لوازم ذات واجب الوجود بذاته).

٣- قدم ذات الزمان من جهة كونه أوليا لا يتقدمه فى الوجود سوى مبدعه تعالى (نسبة الدهر).

٤- قدم بالقياس إلى الغير بمعنى وجود قديم وأقدم فيما لا يخرج عن إطار الزمان.

---

[٤٥] ابن سينا – النجاة ص٢١٨، وابن سينا – تسع رسائل فى الحكمة المنطقية والطبيعية – رسالة الحدود ص١٠٢.

[٤٦] د. حسن جراى – الزمان والوجود اللازمانى – مجلة الحكمة العدد الأول ص٧١.

[٤٧] ابن سينا – تسع رسائل – الحدود ص١٠٢.

إلا أن كل تلك المعانى تتفاوت من جهة نسبتها إلى بعضها البعض (فالكلام الملخص واللفظ المقنع أن يقال إن الله هو القديم فحسب، لأنه غير مسبوق بعدم[٤٨] وليس وجوده من غيره، والحادث ما سواه، لأنه مسبوق بالعدم ووجوده بالأول عظمت قدرته[٤٩]).

وهذا يؤدى إلى وجود نوعين أساسيين للقدم أحدهما مطلق (للبارى تعالى) وهو الذى يقابله نسبيا (المحدث بالذات). والثانى القدم النسبى فى الزمان ذلك الذى يقابله المحدث فى الزمان، ويكون من الأليق بابن سينا - اتساقا مع فلسفته - أن يعتبر بما اعترف به من أنواع التقدم الخمسة التى ذكرها أرسطو وهى التقدم بالرتبة وبالشرف - التقدم بالعلية - التقدم بالذات - والتقدم بالطبع - التقدم بالزمان، مع احتفاظ فيلسوفنا باعتراضه فى الرسالة العرشية بأن ماعدا واجب الوجود بذاته محدث إما بالذات، وإما بالزمان.

تعقيب

من كل ما سبق فى هذا الفصل يتضح ما يلى:

١- أن ابن سينا قد انتهى من صياغته لنظرية الصدور إلى مجموعة من النتائج تميزه عن غيره من الفلاسفة الذين تصدوا لحل إشكال كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وإن كان ابن سينا قد استخدم مصطلحات يشير ظاهرها إلى أنه لم يخرج عن تأثير الفلسفة اليونانية والفيضية الإسلامية، فإنه جعل مضامين تلك المصطلحات توحى للمتأمل فيها أنها إسلامية المعنى.

٢- نسج ابن سينا تصوره للعالم اللازمانى بطريقة تشبه فى مجملها تلك التى استخدمها الفارابى وبخاصة فى قوله بوجود أفلاك ذوات أنفس وعقول مفارقة مجردة، فلم يصر ابن سينا على تسمية تلك المفارقات بالعقول بل إنه اعتبرها

---

[٤٨] بحسب تصوراته الفلسفية: لا يسبقه امتناع الوجود (أى العدم المحض).

[٤٩] ابن سينا - الرسالة العرشية ص١٥ - نقلا عن الألوسى - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٩٨ - ٩٩ - بغداد سنة ١٩٦٧.

مفارقات: سماها ملائكة في بعض كتبه، وسماها لوازم للذات في البعض الآخر. وما كان مشتركا في كل كتبه - عند تناوله للمفارقات - هو أنه اعتبرها ذات قدرات إبداعية، واعتبرها أيضا لوازم لذات واجب الوجود بذاته من جهة كونها كذلك باعتبار أنها المفعول المتعلق بفاعله دائما[٥٠].

٣- فيصير اللازم الأول هو ذات الإبداع المركب من عدم عناصر تمثل لزوم ما يترتب على اللازم الأول[٥١] من لوازمه. وبهذا المعنى يكون الإبداع في ذاته هو أول لوازم الذات الذى يحتوى بالعرض على لوازم هذا اللازم. بالإضافة إلى أن المفهوم الثانى للإبداع يوضح أن هذا الفعل يكون لذات واجب الوجود بذاته كون الصفة للموصوف إذ لا قوام للصفة دون موصوفها.

٤- من تصور ابن سينا لمعنى الخلق لا يبدو أنه يوجد تعارض بينه وبين معنى الإبداع، بل يبدو أنه لا يعتبر الأمر - فى تقسيمه للألفاظ - إلا مجرد تمييز لعناصر المعانى المختلفة لتلك الألفاظ المستخدمة فى القرآن الكريم.

٥- فيصبح مفهوم الخلق لديه شاملا لمفاهيم الإبداع والإحداث والتكوين شمول المفهوم الأعم للمفاهيم الأخص الداخلة فى إطاره، فيعتبر الإبداع بذلك المعنى (خلقا على سبيل الاستمرار) أو هو الخلق المستمر سرمدا.

٦- وهذا هو ما يمكن قوله فى تحديد علاقة واجب الوجود بذاته بالعالم، تلك العلاقة السرمدية بالسرمديات من جهة، وعلاقة السرمديات من جهة أخرى بالعالم الزمانى دهرا.

٧- وبهذا ينحل إشكال التعارض بين الواحد والكثير وبين الثبات والتغير وبين الوجود اللازمانى والوجود الزمانى، فلا يكون هناك وسائط بين واجب الوجود بذاته وعالمى الأمر والخلق - بحسب تصور ابن سينا - إلا أمر الله الذى هو إبداع العالم.

---

[٥٠] ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ص٧١ - الإلهيات - تحقيق د. سليمان دنيا.

[٥١] ابن سينا - التعليقات ص١٢٤ - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٧٣.

٨- ولكن هذا التصور لا يعفى ابن سينا من كونه قد تأثر بعالم العقول المفارقة الأرسطى[٥٢] فى قوله بالجواهر العقلية المفارقة كما قد تأثر بنظرية الفيض الأفلوطينية فى تحديده لنسبة السرمد[٥٣] حيث استخدم تلك النسبة وعدل عناصرها لتدخل فى إطار نسقه الفلسفى الذى صاغه لتحديد طبيعة الوجود اللازمانى وعلاقته بالوجود الزمانى.

[٥٢] يلاحظ على هذا الأمر أن ابن سينا لم يكن سجينا لآراء أرسطو بل إنه اختلف معه فى كثير من التفصيلات كما سبقت الإشارة إلى ذلك خلال هذا الفصل.

[٥٣] وإن لم يتقيد بتصور أفلوطين للأزلية بل استغل ذلك التفسير بأن طوعه لينسجم مع عناصر فلسفته حتى تتضح أصالتها الإسلامية.

الفصل الثالث

مفهوم الوقت فى التصوف السينوى

ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية، ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد، بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر، وكان موقفه موقف الباحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها، فيتضوع ريحها عليها، وينال منها حظا. والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو وإقبال على اللذات الحسية، والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة ذوقية، أمر غير مقنع تماما، لاسيما أن ابن سينا قد نشأ فى بيئة إسماعيلية، وإذا أردنا تحديد منزلة التصوف عند ابن سينا بالنسبة لفلسفته من جهة ومنزلة ابن سينا كفيلسوف متصوف من جهة أخرى، فهناك من بدأ متصوفا، وانتهى متصوفا، وعن هؤلاء الجنيد، وهناك من بدأ متصوفا، وانتهى فيلسوفا ومنهم محيى الدين بن عربى، ومن بينهم من بدأ فيلسوفا وتوج فلسفته بالتصوف، ومنهم فيلسوفنا ابن سينا.

يقول القشيرى فى رسالته (اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها عن تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم بإطلاقها[1]).

وهذا يعنى أن طائفة الصوفية قد استخدموا ألفاظا كان لها من المدلولات المتعارف عليها بينهم ما قد يكون مخالفا لمدلولات ذات الألفاظ فى اللغة بحسب استخدام عامة الناس، فهل كان لفظ الوقت من الألفاظ التى دلت على معنى يخالف ذلك الذى نعرفه عن الزمان؟ وهل كان استخدام ابن سينا له فى كتاب الإشارات استخداما يتسق ونظريته فى الزمان؟ أو يختلف عنها متفقا بذلك مع تصور ذلك اللفظ عند الصوفية؟

---

[1] الإمام أبو القاسم عبد الكريم القشيرى – الرسالة القشيرية فى علم التصوف ص٣١ – القاهرة سنة ١٣٦٧هـ – ١٩٤٨م.

أولا: الوقت عند الصوفية:

(حقيقة الوقت عند أهل التحقيق حادث متوهم علق على حصوله على حادث متحقق وقوعه فيه، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم، تقول آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم، ورأس الشهر حادث متحقق، فرأس الشهر وقت الإتيان. يقول الأستاذ أبو على الدقاق رحمه الله تعالى: (الوقت ما أنت فيه إن كنت بالدنيا، فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور. وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان[٢]).

لعل الوقت بالمعنى السابق يعنى الزمان فى صيرورته باعتباره دائم الحصول دون توقف، وحصوله مظهر التغير، الذى يطرأ على الصوفى، بمعنى أن الوقت ليس واحدا، باعتباره خاص بالحالة التى يكون عليها الفرد وينتهى بانتهاء تلك الحالة، مثل السرور والحزن وغيرهما من الحالات، التى يمكن أن تطرأ على الصوفى، وهو بذلك يرتبط بحالته النفسية.

ثم يقول القشيرى: (وقد يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان، فإن قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين يعنى الماضى والمستقبل، ويقولون: الصوفى ابن وقته يريدون بذلك أنه مشتغل بما هو أولى به فى الحال قائم بما هو مطالب به فى الحين، وقيل الفقير لا يهمه ماضى وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذى هو فيه وقيل الاشتغال بفوات وقت ماض تضييع وقت ثان[٣]).

وهذا المعنى للوقت يعنى الحالة الحاضرة التى يكون عليها الصوفى دون انشغاله بالزمان الماضى وانتظاره للزمان المستقبل. فالوقت هو الحاضر الذى يدوم بدوام حالة الصوفى النفسية باعتباره يكون مستغرقا فى هذه الحالة التى يكون عليها استغراقا يمحو من حسه صيرورة الزمان من ماض إلى مستقبل، وهذا دليل على أن

---

[٢] المصدر السابق ص٥٢ - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م.

[٣] المصدر السابق ص٥٢ - ٥٣.

الصوفي لا يرى في الزمان انتقالا من لحظة إلى أخرى ومن آن لآخر، بل يرى فيه استغراقا في الحالة التي يكون عليها في وقت معين، ولذلك قيل إن الصوفي ابن وقته. (وقد يريدون بالوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم، ويقولون فلان بحكم الوقت أي أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمرا أو اقتضاء بحق شرع، إذ التضييع لما أمرت به وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير خروج عن الدين[4]).

ولذلك يمكن القول إن الوقت (إن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره، وإن كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه لا تعلق لك بالماضي والمستقبل. فإن تدارك الماضي تضييع للوقت الحاضر، وكذلك الفكر فيما يستقبل فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت[5]).

هذا معناه أن الوقت له جانبان: أحدهما هو ذلك الذي يكون للصوفي عن جانب الله تعالى أي ما يتحقق له من لحظات إشراق من الله تعالى، وهذا الجانب لا إرادة للصوفي فيه باعتبار أنه يكون مسلوب الإرادة، وهو ما يسميه الصوفية مواهب. وهذا الجانب هو الذي ذكره القشيري.

والجانب الثاني هو ذلك الوقت الذي يكون باجتهاد الصوفي وبإرادته، فهو الذي يبلغه بمجاهدته الذاتية. وهذا الجانب الثاني هو ذلك الجانب من القوت الذي تصطبغ به حالة الصوفي الشعورية التي تكون له من اختياره. وهذا الجانب الآخر للوقت لم يذكره القشيري في رسالته مباشرة.

ثم يقول القشيري: (ومن كلامهم الوقت سيف أي كما أن السيف قاطع، فالوقت بما يمضيه الحق ويجريه غالب وقيل السيف لين مسه قاطع حده فمن لاينه

---

[4] المصدر السابق ص٥٣.

[5] الشيخ كمال الدين عبد الرازق القاشاني، المتوفى في القرن الثامن الهجري، اصطلاحات الصوفية ص٥٣ - القاهرة سنة ١٩٨١.

سلم ومن خاشنه اصطلم، كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجا ومن عارضه انتكس وتردى[٦])، وهو ما يسمونه مكاسب.

من الملاحظ هنا أن القشيري يشرح الوقت الذى هو (من تصريف الحق) فهو ليس كالزمان المعروف لدى الإنسان العادى، بل هو نوع من القضاء والقدر الذى يمنحه الله تعالى للصوفى، لذلك ينصحه القشيرى بالاستسلام له دون الانشغال عنه.

ثم يقول (ومن ساعده الوقت فالوقت له وقت ومن ناكده الوقت عليه مقت. وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول مبرد يسحقك ولا يمحقك، يعنى لو محاك وأفناك لتخلصت حين فنيت، لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية وكان ينشد فى هذا المعنى:

يورث القلب حسـرة ثـم يمضـى	كل يـوم يمـر يأخـذ بعـض

وفيه ينشد أيضا:

أعيـدت للشـقاء لهـم جلـود	كأهل النـار إن نضجـت جلـود

وفى معناه:

إنمـا الميـت ميـت الأحيـاء	ليس من مـات فاسـتراح بميـت

والكيس من كان بحكم وقته الصحو فقيامه بالشريعة وإن كان وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة[٧]).

ويشرح الشيخ زكريا الأنصارى معنى الوقت الذى ذكره القشيرى بقوله (لأن من غاب عن إدراك نفسه وغيره فهو مشغول بالحق عن الخلق ومع ذلك لا يجرى عليه حينئذ ما يخالف الشريعة فحصل من مجموع ما ذكر، أنهم يطلقون الوقت على ما غلب من الحال، وعلى ما كان عمارة للزمان وعلى ما يعرف الله العبد فيه من المقدورات بغير اختيار وأنهم لقبوا الوقت بأنه سيف لأنه يقطع عمر العبد فإن لم

---

[٦] الرسالة القشيرية ص٥٣ – الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦.

[٧] المصدر السابق ص٥٣ – الطبعة الثانية.

يقطعه بخير انقطع عمره بغفلة وأنهم لقبوه أيضا بأنه مبرد بمعنى أنـه لا يستغرق العبد حتى يغيب عن إحساسه، بل لابد أن يدرك ما هو فيه من غلبة حال أو عمارة أو تصريف من الحق ولو استغرق لم يسموه وقتا[٨]).

وقد يعنى الصوفية بالوقت الدائم (الآن الدائم[٩]) أى الحق. وهنا يمـزج الصوفية الزمان بالدهر أو الزمان الإنساني باللازمان الإلهي، لما يكون للصوفي عن محو لحواسه، وشعوره عن الدنيا فلا يكون لديه شعور بصيرورة الزمان، فهو بذلك يكون - بحسب تصور الصوفية - في حضرة الذات الإلهية التي تسمو فوق الزمان والمكان ومتعلقاتهما.

هذه هي معاني الوقت لدى الصوفية بعامة، فما مدلول ذلك اللفظ عند ابن سينا.

ثانيا: الوقت الصوفي عند ابن سينا:

ذكر ابن سينا طوائف للمؤمنين في الفصول الثلاثة الأولى من النمط التاسع[١٠] جعلهم على الترتيب الآتي: الزاهد والعابد والعارف وهو أرقاهم وجعل من الأول والثاني طوائف تهدف في زهدها وعبادتها، إلى نفع ذاتي وأجر من الله في حين جعل العارف جامعا للمميزات عند الزاهد والعابد محددا مكانته العليا على أساس ما يتميز به من معرفته بالله تعالى، تلك المعرفة التي تتخطى حدود المعاملات، والعدالة المحددة بحسب قوانين الشريعة الزمانية التي نزل الرسل بها من عند الحق سبحانه، تلك الشريعة التي يرى ابن سينا أنها تكون غير متجزئة باعتبار كونها شريعة واحدة للنوع الإنساني، وهذا ما يذكره، وفي الفصل الرابع بعد تحديده لمكانة الشارع من سائر الخلق أو أصحاب الرسالات السماوية ومن يعادلهم بحسب

---

[٨] المصدر السابق ص٥٣ - حاشية شرح للنص السابق للقشيرى.

[٩] القاشاني - اصطلاحات الصوفية ص٥٤ - سنة ١٩٨١.

[١٠] ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مع شرح الطوسي - تحقيق د. سليمان دنيا من ص٧٨٩ إلى ص٨٠١ - القاهرة.

رأى ابن سينا فى المكانة، وهم العارفون الذين تخطوا مرحلة من الزهد والعبادة الى مرحلة العرفان وما يهمه فى ذلك النسق الذى يرتب فيه الخلق بحسب معاملاتهم وبحسب علاقتهم بالشريعة هو اتجاهه نحو وضع حد فاصل بين الأمور الزمانية التى تكون للزهاد والعباد والأمور اللازمانية التى يختص بها العارف فما طبيعة ذلك اللازمان الذى يميز العارف عن الزاهد والعابد؟

إن هذا ما يوضحه فى الفصول التالية من هذا النمط حيث يحدد الوقت بالنسبة للزاهد وبالنسبة للعابد، ثم يحدد آنات الكشف والذوق التى تكون للعارفين بحقيقة الذات الإلهية سواء أكانوا أنبياء أو من يمكن أن نطلق عليهم الصوفية بالمعنى الحقيقى.

وبعد أن يتعرض ابن سينا فى الفصل السادس[11] من النمط التاسع للتفرقة بين الزهد الحقيقى والزهد الزائف يبدأ فى الفصل السابع فى عرض أولى خطوات الطريق الذى يجب أن يسلكه العارف، وتتمثل هذه الخطوة فى حركة النفس الإرادية بترويضها عن شواغل الجسد المادية وفى تلك الخطوة يكون موقف العارف من الزمان شبيه بموقف الإنسان العادى شاعرا به محاولا الخلاص بمعاندة حواسه من قيود ذلك الزمان، وذلك لأن الزمان مرتبط بالحس كما سبقت الإشارة إلى ذلك الخلاص من الشواغل المادية الذى هو نمط من الفكاك من قيود شواغل الواقع المادى الزمانية، ثم ينتقل فى الفصل الثامن[12] إلى تحديد مراحل الرياضة النفسية والعقلية التى تكون خطوة تالية لسابقتها: بعد أن يستطيع العارف ترويض جسده بالقيام بحركات إرادية معينة تكون منها العبادات وغيرها، يبدأ فى مجاهدة النفس، تلك المجاهدة التى تعتبر نوعا من ترويض قوى النفس المختلفة للنفس المطمئنة، ذلك الترويض يتم بثلاث خطوات أو أغراض تتجه إليها:

(إحداها: تنحية ما دون الحق: عن متن الإيثار وهو إزالة الموانع الخارجية.

---

[11] المصدر السابق من ص٨١٦ إلى ص٨١٨.

[12] المصدر السابق من ص ٨٢٠ إلى ص٨٢٧.

وثانيتها: تطويع النفس الأمارة، للمطمئنة، ليجذب التخيل والتوهم. عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي، ويتبعها سائر القوى ضرورة، وهو إزالة الموانع الداخلية، أعني الدواعي الحيوانية المذكورة.

وثالثتها: تلطيف السر للتنبه، وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال، فإن مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا تمكن إلا بتلطيفه، ولطف السر عبارة عن تهيئته لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة[١٣].

وبانتهاء تلك الخطوات يرى ابن سينا أن العارف يكون قد وصل إلى تحقيق العشق الحقيقي الخالص، ذلك الذى يختلف عن أنواع العشق الأخرى المتعلقة بالماديات ولعل العارف في هذه المرحلة يصبح انشغاله في ممارسة الرياضيات الروحية والفكرية المختلفة نمطا من الغيبة عن الزمان في صيرورته، فهو بذلك يدرب نفسه الحيوانية وسائر قواها على أن تطيع النفس المطمئنة التي لا يشغلها حركة الزمان.

وفي الفصل التاسع[١٤] يتعرض لبدء معاناة الصوفي أو ما يعرض له من أوقات، والأوقات هنا مأخوذة من حيث اللفظ والمعنى عن حديث رسول الله ﷺ(لي مع الله وقت لا يستغني عنه ملك مقرب، ولا نبي مرسل[١٥])، ولعل الصوفية قد اتخذوا من هذا الحديث تسمية الفترات التي يستغرقون خلالها إذ تعرض لهم حالات يسميها ابن سينا هنا بلحظات الوجد، ويفسرها الطوسي بأنها تكون نوعين أحدهما الحزن وثانيهما الأسف.

وبهذا يكون الوقت لدى العارف من الصوفية هو نمط من اللازمنية فهو بحسب تعريف ابن سينا (إطلاع الحق عليه) أي على العارف وهذا يعني أنه نمط عن

---

(١٣) المصدر السابق ص٨٢٤.

(١٤) المصدر نفسه ص٨٢٨.

(١٥) المصدر نفسه ص٨٢٨.

الحضور أو الثبات الذى لا تعلق له بزمن فات أو زمن آت لأنه يكون نوع من التسامى فوق الزمان، وبتعبير آخر يمكن القول أن الأوقات تعرض للعارف فى هذه المرحلة كما لو كانت "آنات" إذا ما جاز هذا التعبير، وقد سبقت الإشارة إلى أن "الآن" خارج عن الزمان فلا يقدر بطول أو بقصر، وهنا يمكن القول بأن هذه الأوقات بالنسبة للعارف "آنات" لا زمنية وبالنسبة لمن حوله أو المدركين للأمور الدنيوية هى "آنات" غير محدودة بزمان معين.

وفى الفصل العاشر يعرض إلى أن الأوقات قد تزداد عن مجرد كونها لمحات أو خلسات فلا يكون فقط مجرد نتيجة لارتياض العارف، بل تزداد لتجعل من نظرته إلى الكثير من الأشياء نظرة تجعله يستغرق فى (الوقت) أو فى الحالة التى يكون فيها على صلة بعالم القدس، ذلك العالم الذى يذكرنا بعالم الأمر عند الفارابى، فهو فى هذه الحالة يكون قد غاب عن الزمان الحسى، وحضر فى الوقت اللازمانى المتعالى عن عالم المادة، ويضيف فى الفصل الحادى عشر[16] أن الأوقات إنما تقع للعارف دفعة لا بالتدريج. فإذا ما كثرت عليه صارت تأتيه أو بحسب تعبيره (ترد عليه) دون إرادة منه.

ويوضح فى الفصل الثانى عشر أن الوقت الذى يرد على العارف إذا ما تكرر وكثر تكراره فإنه يصبح نمطا من الراحة بالنسبة له.

ويوضح فى الفصل الثالث عشر[17] أن العارف ينتقل بعد ذلك إلى مقام ما يمكن أن نطلق عليه التعود على الأوقات التى ترد عليه إذ يقل ورودها على العارف، بحيث يصبح (حاضرا غائبا) أى حاضر مع من يجالسه، وغائب عنه فى ذات الوقت مستغرق مع جناب القدس الأعلى.

وفى الفصلين الرابع عشر والخامس عشر يعرض للترقى إلى مقام يكون فيه قادرا على اكتساب الوقت بإرادته، ثم يرتقى إلى أن يصبح نظره إلى الأمور مزدوجا،

---

(16) المصدر نفسه ص٨٢٩.

(17) المصدر نفسه ص٨٣١.

فتكون رؤيته للأشياء غير رؤية عامة الناس لأنها تكون ممتزجة بمعارفة العارف. واستغراقه فى الوقت الذى يكون فيه، ولكنه إلى أن يصل لتلك المرحلة أو ذلك المقام لا يكون الوقت دائما بالنسبة له.

وفى الفصل السادس عشر يصل إلى المقام الذى يكون فيه مستغنيا عن الرياضة، إذ أنه يكون قد بلغ مرتبة ابتهاجه بذاته، وابتهاجه بالحق وابتهاج الحق به. فابتهاجه بذاته يكون ابتهاجا من الذات بمعرفتها بالحق تعالى، وابتهاج الحق بذاته يكون بما يدره الحق عليه من لذات وسعادات روحية فيكون فى هذا المقام مترددا بين ذاته وذات الحق.

وفى الفصل السابع عشر[١٨]، يوضح كيف أن العارف يصل إلى آخر مقام عن مقامات التوحيد أو الفناء فى الذات الإلهية، فلا يصبح مترددا بين ذاته وذات الحق كما كان فى المقام السابق بل يبقى لذاته فيها غير كونها لاحظة لجناب الحق. فلا يكون لها ابتهاج أو أى نمط من الشعور لأن ذلك سيعنى أن لها وجها من الاستقلال عن ذات الله تعالى، وهذا ما تم للعارف فى المقام السابق، أما فى هذا المقام فإن العارف يصبح فى ذات الله فانيا، ولجناب الحق ملاحظا، وفى عالم القدس مستقرا، ويصبح الوقت بالنسبة له أمرا دائما أى يصبح فى حالة حضور ينتهى فيها كل اتصال له بزمان العالم الحسى، ويعود الطوسى فيلخص الدرجات التسع، أو المقامات التى ذكرها ابن سينا فى ثلاث فيقول:

(إن كل حركة فلها منها
مبدأ ووسط ومنتهى
وإذا كانت المفارقة من المبدأ
والمرور على الوسط
والوصول المنتهى
لا دفعة

---

(١٨) المصدر نفسه ص٨٣٤.

ابضا

ل الرواية ... فصول. مشتملة على ذكر هذه

ذكر ... الانصال المسمى بـ (الوقت) ونمنه.

لا تياض ... اره بحث يزول بعد الاستقرار.

ثلاثة ... بعدها، التي ذكره فيها: ازديات

كبنة. وقد كانه ذلك، حتى يلتبس بأثر الفصول

قرار ... حصل ... مشتملة على مراتب وسد. و

وال الاتـ ... عدم المشيئة. واستقراره من

النفس ... على مراتب المنتهى[19]).

السا ... أما ... رفية، لابد أن يتبع ما يسمى لدى

و(التحلية

... سنا مراحل التخلية ... أربع:

ونفض – وترك – ورفض[20]).

... (فالتفريق مبالغة "الفرق" وهو فصل بين شيئين لا

... ومنه "فرق الشعر".

... المنفصل عنه أشيا ... حقرة بالقياس إليه. كالغبار عن الثوب.

... اهمال، وعدم مبالاة[21]).

٨٣٦

ويوضح الطوسى درجات التحلية التى ذكرها ابن سينا بقوله: (أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق، رأى كل قدره، مستغرقة فى قدرته، المتعلقة بجميع المقدورات.

وكل علم مستغرقا فى علمه، الذى لا يغرب عنه شئ من الموجودات.

وكل إرادة مستغرقة فى إرادته، التى يمتنع أن يتأبى عليها شئ عن الممكنات.

بل كل وجود

كل كمال وجود

فهو صادر عنه، فائض من لدنه

صار الحق حينئذ بصره، الذى به يبصر

وسمعه، الذى به يسمع

وقدرته، التى بها يفعل

وعلمه، الذى به يعلم

ووجوده، الذى به يوجد

فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة، وهذا معنى قوله: (العرفان محض فى صفات) هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق[٢٢]).

فبالتخلية يستطيع العارف أن يفصل ذاته الشاعرة والمدركة عن شواغل العالم الزمانية، وبالتخلية يستطيع العارف أن يقضى فى الحضرة الإلهية ذلك "الوقت" الذى يتمنى كل عارف بلوغ مرتبة الحياة فيه، والسعادة به.

تعقيب

مما سبق يتضح ما يلي:

١- أن الوقت عند الصوفية يرتبط بما يمكن أن يطلق عليه اسم لحظة تجاوز الزمان. لأن الصوفى يحاول أن يجاهد نفسه باختياره ليبلغ مرحلة الانشغال عن الزمان

---

[٢٢] المصدر نفسه ص٨٤٠.

الحسى ببلوغ الحضرة الإلهية فيفقد شعوره بسريان الزمان ويعيش فى حاضر مغاير للزمان الفيزيقى، فى آن حاضر لا يتعلق بما قدمه ابن سينا من تصور للزمان الفلكى.

٢- سبقت الإشارة إلى أن ابن سينا يعتبر "الوقت" عند الصوفية لحظات من الوجد تشبه الآنات اللازمانية، إذا ما كان الآن يعنى الحضور الخارج عن صيرورة الزمان.

٣- تلك الآنات التى تصبح للعارف من الصوفية اتصالاً بجناب القدس الأعلى دون مجاهدة منه. حيث يصبح العارف فى ذات الله فانيًا ولجناب الحق ملاحظًا وفى عالم القدس مستقرًا، متوسلاً فى ذلك بالتخلية والتحلية.

٤- وبذلك يكون ابن سينا قد فصل تصوره للوقت الصوفى عن نظريته فى الزمان وبخاصة عن بعدها الفيزيقى المتصل بحركة الفلك.

٥- هكذا بدأ ابن سينا فيلسوفا وانتهى متصوفًا فيما كتبه فى آخر حياته من كتاب الإشارات والتنبيهات وما عقده فى آخر كتابه هذا عن التصوف، وقد اقتضى هذا منه بصدد "الزمان" أن يشرح الزمان شرحًا فلسفيًا ثم ينتهى إلى بسطه بسطًا صوفيًا.

وكما لا يمكن لمن يعرض لفلسفة ابن سينا أن يتجاهل تصوفه فيما عرف باسم "الحكمة المشرقية" كذلك لا يصح لمن يبحث مفهوم الزمان لديه أن يتجاهل "وقته" الصوفى.

خاتمة البحث

- ١ -

لقد صار الفكر الإنسانى منذ زمان طويل يرجع إلى فجر الحضارات فى أمر "الزمان"، فبينما بلغ بقدمه تقديسه إلى حد التأليه نفاه آخرون إلى حد إنكار وجوده.

ففى الحضارة اليونانية القديمة صوره هوميروس وهزيود إلها يبتلع الأيام والشهور والسنين، بينما أنزله الصينيون القدماء من علياء السماء إلى دنيا الواقع حيث تتالى وقائع التاريخ ومن ثم قرنوا وجوده بتتالى الأحداث عبر السنين.

وعاد الزمان إبان ازدهار الحضارة اليونانية إلى وضعه الطبيعى ليكون موضوعا للفكر، يتأمل الفيلسوف أبعاده ويسبر غوره، فرفضه زينون الايلى ونفى وجوده بعد أن بين بحججه الشهيرة استحالة وجود قرينته - أعنى الحركة - وأضحى الزمان لديه مجرد آنات متجاورة مستقلة عن بعضها البعض لا ديمومة بينها ولا اتصال.

ثم أعاد أفلاطون له اعتباره فرفعه إلى السماء حين قرن عالم المثل بالأزلية، ولما كان عالمنا الواقعى بما فيه من موجودات صورا لعالم المثل فقد أضحى "الزمان" بدوره صورة متحركة للأزلية.

وخفف أرسطو من غلواء المثالية لدى أستاذه، فلم يعد الزمان لديه يبعد عن أن يكون قرينا للفلك يعد عليه حركته. ولم ترق هذه الواقعية الشيخ اليونانى "أفلوطين" فأعاد الزمان إلى عليائه مقرنا إياه بحياة النفس الكلية.

ووجد مفكرو الإسلام أنفسهم إزاء هذه التصورات المتباينة عن الزمان، كما وجدوا فى الآيات البينات من كتابهم الكريم دلالات ثرية عن الزمان بأبعاده الإلهية - وهو مالم يذكره الأولون - والفلكية والإنسانية، أو بالأحرى النفسية.

أما المتكلمون من أصحاب نظرية الجزء - معتزلة وأشاعرة - فبعد أن تبنوا القول بانفكاكية الأجسام وانفصالية أجزائه إلى جواهر فردية/ أو أجزاء لا تتجزأ، حتى لا يكون لعالم الجماد فاعلية من ذاته أو فعالية من ماهيته وإنما لتكون الفاعلية والفعالية من الله القدير، انعكس ذلك على تصورهم "للزمان"، نذكر فى هذا الصدد عبارتهم المشهورة (الأعراض لا تبقى زمانين) ومن ثم أضحى الزمان مرة أخرى مجرد "آنات" منفصلة مستقل بعضها عن بعض لتتدخل القدرة الإلهية بموجب

الاعتقاد بالخلق المستمر "خلقا من بعد خلق" لدى "النظام" ومن تبعه من معتزلة وأشاعرة وظاهريين ويصبح الله هو وحده القائم على أمر الزمان المقوم لما بين أجزائه من اتصال كما أنه الحافظ لوجود الموجودات فى كل آن لا تستمد شيئا من ذاتيتها طالما أنها مفتقرة له سبحانه لتجديد وجودها عبر آنات الزمان.

وتحير محمد زكريا الرازى حين اطلع على أقوال الأولين فى "الزمان" من جهة وما يقرره القرآن الكريم من زمان إلهى من جهة أخرى، وعبر عما يتجاذبه من طرفين لا يلتقيان بما قرره من ازدواجية الزمان: زمان إلهى مطلق هو جوهر قديم، وزمان بشرى نسبى متعلق بالظواهر المتغيرة الكائنة الفاسدة.

وعاد كل من الكندى - قبله - والفارابى معاصره فعايشا ما أشاعه أرسطو عن الزمان وأنه قرين الحركة ولاحق من من لواحقها.

- ٢ -

حتى إذا بلغ بنا السعى "بالزمان" عبر الزمان إلى فيلسوفنا ابن سينا كان لابد من وقفة متأنية معه، وبخاصة أن هذا التراث المتنوع عن "الزمان" كان ماثلا أمامه بإشكالياته من لدن زينون إلى المعتقد فيه من تنزيل الحكيم الخبير، فأراد أن يقدم "ابن سينا" نظرية متكاملة المواقف والأبعاد عن الزمان.

تتضح "أصالة" ابن سينا حين لم يتابع أرسطو كل المتابعة بل عزل تصوره للزمان حين أضاف إلى الزمان أنه "إمكان" يحوى فى طياته التجدد والاتصال والأولية والشعور والموضوعية والتغير والنسبية. ولا يخفى أن بعض هذه الخصائص قد استلهم ابن سينا فيها بعض آيات الكتاب المبين.

من قوله: "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة .." (الإسراء - آية ١١٢)، استلهم فكرة الموضوعية من جهة وأن الزمان نسبة بين طرفين فضلا عن ضرورة التغير لإدراك الزمان من جهة أخرى.

أما قوله تعالى: "ولتعلموا عدد السنين والحساب" فقد استلهم صلة الزمان بالفلك.

ومن قصة أهل الكهف استلهم فكرة أهمية الشعور لإدراك الزمان من جهة ونسبته من جهة أخرى ذلك أن الذين لبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنة وازدادوا تسعا (الكهف - آية ٢٥) حسبوا أنهم لبثوا "يوما أو بعض يوم" (سورة الكهف آية ١٩).

ولعل بعض أصحاب الكهف قد تشككوا فى أمر إقامتهم يوما أو بعض يوم لان حالهم وما طرأ على أجسامهم من تغير كطول شعورهم وأظافرهم لا ينبئ بأنهم لبثوا يوما واحدا فضلا عن بعض يوم، حالهم التى وصفها الله بقوله: "لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا" (سورة الكهف آية ١٨) من ثم فإن التغير ينبئ عن الزمان فتركوا أمر مدة إقامتهم لتقدير الله سبحانه "قالوا ربكم أعلم بما لبثتم". أما من أماته الله مائة عام ثم بعثه فوجد طعامه وشرابه لم يتسنه فإنه افتقد تماما الشعور بالزمان.

ومن هاتين القصتين استلهم ابن سينا البعد النفسى للزمان، واستلهم ابن سينا بعد ذلك كله وربما قبل ذلك كله مصطلحات زمانية أوردها القرآن الكريم كالدهر والسرمد والحين، فاقتبسها ليضفى على كل منها دلالة فلسفية مغايرة لمفاهيمها فى الكتاب المبين.

ثم ولى ابن سينا الفيلسوف فكره شطر فلاسفة اليونان يستفيد ببعض معانى للزمان:

- من الثنائية فى النسق الفلسفى لدى أفلاطون أفاد ابن سينا فكرة الثنائية بين الأزلية والزمان وعلاقة المشاركة بينهما.
- ولكن أرسطو كان أعمق تأثيرا عليه حين قرن بين الزمان والحركة - أعنى حركة الفلك - وحين أشار إلى ضرورة وجود إدراك النفس العادة لمقادير الزمان من أجل إدراك الزمان.
- ولكن الثنائية بين الأزلية المقترنة بالوجود الإلهى والزمانية المقترن بها وجود المحدثات هى الأقرب إلى التصور الدينى وبخاصة لدى فيلسوف يسعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة.
- وقد أكد هذا التمييز كل من إخوان الصفا وطائفة الإسماعيلية.

- بل لقد ذهب ناصر خسرو إلى التمييز بين موجودات ثلاثة من منظور الزمان موجود فوق الزمان وهو العالم الإلهي، وعالما العقول المفارقة والنفس الكلية وهذه لا تحيى في زمان ومن ثم لا زمان لها، وموجود مع الزمان يشمل العالم الجرماني والنوراني ليس لزمانهما قبل ولا بعد، وموجود بعد الزمان وهو العالم الجسماني.

- في ضوء هذه الأفكار أقام ابن سينا نسبا ثلاثا:

نسبة المتغير إلى المتغير: وهذه يطلق عليها الزمان.

ونسبة المتغير إلى الثابت: وهذه هي الدهر.

ونسبة الثابت إلى الثابت: وهذه هي السرمد.

وبذلك وفق ابن سينا بين الدين والفلسفة حين اقتبس مصطلحات قرآنية أضفى عليها مضمونا فلسفيا.

- ودلالة عظمة الفيلسوف أن يكون النسق الفلسفي لديه متسقا إما في جزئيات مذهبه أو في كلياته، وقد كان ابن سينا كذلك في تصوره للزمان، إذ نظر إليه في ضوء سائر موضوعات فلسفته. فإن كان القول بـ: لا شئ يخرج من "لا شئ" أو بالأحرى لا انتقال من العدم إلى الوجود هو المقولة التي أدت إلى افتراض الهيولي لتفسير الموجودات الطبيعية، كذلك لابد من القول "بالإمكان" لتصور الخروج من السكون إلى الحركة في نظريته عن الزمان.

والتمييز بين العالم العلوي - عالم الأفلاك - والعالم السفلي - عالم الكون والفساد - والأول قديم بالزمان، والثاني حادث أدى إلى التمييز بين حركة دائرية لا ابتداء لها وحركة مستقيمة لها ابتداء كما أن لها انتهاء.

ومن مبررات تبني نظرية الفيض أن يكون الجود الإلهي متصلا دوما لا انقطاع فيه، انعكس ذلك على تصور فيلسوفنا للزمان فأصبح عنده في جريان واتصال لا انفصال فيه.

وهكذا تجتمع خصائص فلسفة ابن سينا في نظريته عن الزمان:

التلفيق بين الأفكار اليونانية ولكنه تلفيق لا ينفي عنه الأصالة والابتكار.

- التوفيق بين الدين والفلسفة أبدع فيه ابن سينا حين أضفى على مصطلحات دينية مضمونا فلسفيا.

- الإنسان بين أفكاره فى الزمان وبين سائر آرائه فى فلسفته.

- وكما توج ابن سينا فلسفته بالحديث عن التصوف كذلك توج أفكاره الفلسفية عن الزمان بحديثه عن "الوقت" بالمفهوم الصوفى حيث إشراق الأنوار الربانية عن الحضرة الإلهية فيسمو الإنسان عن المتغيرات المحسوسات، ويعلو فوق الزمان ليحيى لحظات خاطفات كأنها لوامع برق فى ثبات السرمدية، بذلك تتصل الوشائج بين الأزلية والزمان فى ذلك الجرم الصغير - ألا وهو الإنسان وإن اقتضى ذلك طول معاناة وإن تغشاه الغواشي فيخر صعقا، وتلك حتمية استغراق المحدود زمانا باللا محدود أزلا.

وبعد، فلقد صحبت ابن سينا فى تصوره للزمان زمنا، متذكرا قول الشاعر:

صحب النـــاس قبلنـــا ذا الزمانـــا وعناهم مـــن أمـــره مـــا عنانـــا

وقد عنانى أمر الزمان لدى ابن سينا وغيره بعد أن عاينته وعانيت مشقة البحث فيه.

- ٣ -

مفهوم الزمان لدى ابن سينا فى ضوء المذاهب الفلسفية المعاصرة

أول ما يلاحظ فى المقارنة بين المفهوم السينوى للزمان والمفهوم الفلسفى المعاصر هو أن الأخير تحت تأثير نظريات الفيزياء الحديثة يرفض الفصل بين المكان

والزمان، إذ هما في التصور المعاصر مركب واحد يسمى بمتصل الزمان والمكان أو "الزمكان"، ذلك أن ترتيب الأشياء في مكان ثلاثي الأبعاد (طول وعرض وارتفاع) لا يناسب إلا الأشياء الثابتة، أما إن كانت الموجودات في حركة فينبغي إضافة بعد رابع هو الزمان المقترن دائما بالحركة بينما يقوم التصور الفلسفي القديم بما في ذلك السينوي على الفصل بينهما.

على أن ذلك لا يعني أن للمكان أبعادا ثلاثة والزمان بعدا واحدا، بل أنهما كيان واحد متصل رباعي الأبعاد بالنسبة للأجسام المتحركة.

يترتب على إلحاق الزمان كبعد رابع للمكان أن أضحى للزمان وجود موضوعي كما هو الحال بالنسبة للمكان، وجود كوجود الأشياء المادية، ومن ثم أصبح موقف منكري الزمان غير ذي موضوع في التصور المعاصر.

على أن ذلك لا يعني أن المشكلات الفلسفية الأخرى بصدد الزمان قد أضحت بدورها غير ذات موضوع نتيجة انعكاس نتائج العلم الفيزيائي المعاصر على الفكر الفلسفي، فما زالت بعض هذه المشكلات قائمة نذكر منها:

١- هل الزمان والمكان تصوران، أم أن دراستنا لهما بوصفهما مدركين؟ إن ذلك السؤال لا يتعارض مع ما سبق ذكره من مماثلة الزمان للمكان أو بالأحرى تجانسهما ذلك أن النظرية الذرية المعاصرة - القائمة على الرياضيات البحتة والرياضيات من صنع العقل - قد جعلت موقف العلماء أقرب إلى المذهب المثالي منه إلى المذهب الواقعي في الفلسفة[1].

٢- هل المكان والزمان شعوريان يكفان عن الوجود حين يغيب الشخص عن الوعي أم لهما حقيقة موضوعية مستقلة عن الوعي والشعور؟

٣- هل للزمان والمكان بعد فيزيقي متعلق بموضوعات كل من الفيزياء والفلك؟

---

[1] د. محمود زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية - الفصل الثالث من الباب الرابع - تحت عنوان مثالية العلماء من ص٨١ إلى ص١٠٠.

٤- هل يمكن الحديث عن مكان وزمان مطلقين؟ بالرغم من السمة الميتافيزيقية لتعبير "المطلق" فإن الفلسفة المعاصرة تحت تأثير العلم أيضا لم تستبعده، على العكس فلنيوتن تصور عن المكان والزمان المطلقين وإن رفضهما أينشتين فيما بعد.

هكذا فإن بعض المشكلات الفلسفية التى كانت مطروحة أمام ابن سينا بصدد الزمان ما زالت قائمة غير أنها كانت تتخذ طابعا ميتافيزيقيا لدى ابن سينا بينما اتخذت طابعا رياضيا لدى المعاصرين، فضلا عن التباين بين الفلسفة الطبيعية الأرسطية والفيزياء الرياضية الحديثة.

ولما كان المذهبان المثالي والواقعي يمثلان تيارين رئيسين فى الفلسفة الحديثة، فإني سأعرض لوجهة نظر كل منهما بصدد الزمان وسأختار برادلى كممثل للمثالية وراسل كممثل للواقعية الحديثة.

أولا: تصور المذهب المثالى للزمان "برادلى":

أ – ديمومة الزمان:

هناك علاقة بين وحدات الزمان تتصف بالديمومة لأنه بدون هذه الديمومة فإن الوحدات الزمانية المنفصلة لن تشكل زمانا كليا بينما تصور الديمومة فى الزمان الكلى لا يلغى الوحدات التى يتألف منها[٢].

ب– البعد الذاتى فى الزمان:

يتألف الزمان من "القبل" و"البعد" وهذا عنصران ذاتيان غير قائمين فى العالم الطبيعي، متمايزان لا يلتقيان، ومن ثم فإن الوحدة الزمنية تقتضى أن يكون هناك ارتباط علائقى بينهما ولكنه ارتباط لا يلغى تمايزهما وإلا أضحى الماضى والمستقبل حاضرا دائما، هذا الارتباط هو الذى يشكل ديمومة الزمان، ذلك أن الانتقال من القبل إلى البعد يفتقر إلى ديمومة[٣].

---

(2) Bradley: Appearance and Reality p. 34.
(3) Ibid: p. 37.

جـ- "الآن" وصلته بالزمان:

كي يكون الزمان قائما لابد أن يكون مدركا أن نكون على وعي بالزمان، ولكن هذا الوعي لن يتم بالنسبة للماضي لأنه قد ولي ولا للمستقبل لأنه لم يأت بعد. فلا وعي بما هو معدوم، وإنما يكون الوعي بالحاضر، وما اللحظة الحاضرة إلا "الآن" وليس "الآن" لحظة جامدة ساكنة ولكنه متوتر ينطوي على عمليات إحالة الحاضر إلى ماض والمستقبل إلى حاضر، وتلك هي الديمومة في "الآن" الحاضر، ومن ناحية أخرى ينطوي "الآن" على تنوع طالما أنه يحيل الحاضر إلى ماض من جهة والمستقبل إلى حاضر من جهة أخرى، وهكذا ينساب الطرفان المتنافران "القبل" و"البعد" في سياق متتابع الواحد تلو الآخر، وبدون هذا التصور يصبح الحاضر ثابتا لا يتضمن ماضيا ولا مستقبلا.

وإذا انتقلنا من الزمن إلى موضوعه ألا وهو "التغير" فإن التغير لابد أن يحدث في زمان، وقد تتعاقب الحالات على موضوع التغير ولكن ذلك لا يعني تعدد الأزلية، إنه زمان واحد تتعاقب عليه حالات متنوعة يمكن أن يقال عنها إنها وقعت في أوقات متعددة ولكنها تظل متعلقة بزمان واحد، وما الأوقات إلا حلقات في سلسلة واحدة هي الزمان، ذلك أن الوقائع المتكثرة لابد أن تجمعها وحدة شاملة.(٤)

والتعاقب هو الذي يمكن من الانتقال من البعد إلى القبل، والانتقال مع "بعد" إلى "قبل" يفتقر إلى ديمومة ووجود الديمومة يعني حدوث التغير.

هكذا يتفق برادلي مع أرسطو في تصوره لكثرة الآنات وتنوعها وإلا لكان ما وجد منذ ألف سنة – على حد تعبير أرسطو – وما وجد اليوم من حيث أنهما في آن واحد هما معا فلا يفترق متقدم عن متأخر ولا يتميز قبل عن بعد.

د - الثنائية بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة أو المطلق وصلة ذلك بالزمان:

إن عالمنا الواقعي يختلف تمام الاختلاف في ظواهره ومقولاته ونظامه عن عالم المطلق. وما عالم الظاهر الذي نحياه إلا كأشباه أسطورة كهف أفلاطون الذي

---

(4) Ibid: p. 739.

ظن ناطنوه أنه خيالات، ولكن نفس الإنسان تشتاق إلى المطلق لتتخلص من قيود عالم الظاهر (ص٦٦ من الرسالة)[٥] والتعلق بعالم مفارق يتصف بالكمال والجمال.

ينتمى الزمان إلى عالم الظاهر، أما بالنسبة لعالم الحقيقة أو المطلق فإنه يصبح غير حقيقى، ولو خضع عالم الحقيقة للزمان لأضحى مماثلا ومشابها لعالم الظاهر ولفقد ذاتيته ومباينته له، إن الزمان والمكان قيدان على تجاربنا القائمة فى عالم الظاهر فإذا انتقلنا إلى عالم المطلق أو الحقيقة فلا مجال للزمان ولا لقيوده، إنه عالم غير زمانى.

ولا يعنى ذلك أن برادلى من منكرى وجود الزمان أو تصوره أمرا متوهما ولكنه يثبت وجوده كمدرك فى عالم الظاهر: ما الذى ندركه ونشعر به ونكون على وعى به من الزمان؟ إنه الحاضر الماثل أمامى وأكون معه فى اتصال مباشر، إن واقعية الزمان مرتبطة بالآن المدرك الذى هو جزء من الزمان لا الزمان ككل، أما القبل والبعد فغير معطيين ومن ثم غير واقعيين ولكنهما يستنتجان من الآن الحاضر. وهذا يعنى ما سبقت الإشارة إليه من أن "القبل" و"البعد" عنصران ذاتيان غير قائمين فى العالم الطبيعى.

وإذا كان الزمان بما ينطوى عليه من تغير متعلقا بعالم الظاهر فإن العلم فى سعيه إلى الحقيقة إنما يسعى إلى ما هو ثابت يتجاوز الزمان، إذ الحقيقة العلمية لا زمنية، بذلك يفقد الزمان نفسه داخل نسق كلى شامل.

وفى المطلق تتلاشى المتناقضات بين الماضى والمستقبل لتصبح هناك وحدة زمنية تتصف أنها لا زمانية، هذه الوحدة تحيل جميع ما فى عالم المطلق إلى موجودات لا زمانية وذلك هو معنى الخلود أو الأبدية[*][٦].

---

[٥] محمد توفيق الضوى – المكان والزمان ومعرفتنا لهما (دراسة مقارنة) رسالة ماجستير – آداب الإسكندرية ١٩٨٣م.

[*] أو بالتعبير الإسلامى: الموجودات المفارقة لا تخضع للكون والفساد أو لا تطرأ عليها المواقف، وانظر أيضا الجزء الخاص بالزمان فى رسالة توفيق الضوى من ص٦٣ إلى ص٩٨.

[6] **Ibid: p. 183.**

هذا موجز آراء برادلي في الزمان، فإلى أي مدى تتشابه آراؤه مع ابن سينا؟

١ - كان ابن سينا قد أصر على ديمومة الزمان - كما فعل برادلي.

٢- يتشابه برادلي مع ابن سينا في تناوله للبعد الذاتي للزمان وإن اختلفا في تحديد طبيعته: لقد كان ابن سينا مصرا على أن حركة المتحرك هي التي تحدث القبليات والبعديات في حصولها على المسافة، لا كما يقول برادلي إن الذات هي التي تضفي القبل والبعد على الموجودات الزمانية، بل البعد الذاتي عند ابن سينا للزمان يتمثل في حصول الآن المتوهم بعده، أما ذات الزمان - عند ابن سينا - فلا يمس اتصاليتها أي فاصل حقيقي.

٣- يتفق برادلي مع ابن سينا في ذكر الأول لعالمي الظاهر والحقيقة فيصبح أمامنا زمانية عالم الظواهر المحسوسة (البعد الفيزيقي للزمان عند ابن سينا بخصائصه) ولا زمانية عالم الحقائق - عند برادلي - التي تماثل الوجود في نسبة (السرمد عند ابن سينا) حيث الوجود اللازماني المطلق الذي يختلف في سرمديته عن الوجود الزماني المتغير. ويمكن القول بأن برادلي كان أفلاطونيا أكثر من ابن سينا في تصوره لعالم الظواهر وعالم الحقائق.

ثانيا: تصور المذهب الواقعي للزمان "برتراند راسل":

١ - موضوعية الزمان:

لا يمكن تصور عالم بدون زمان، إننا ككائنات حية نعيش ونتفاعل ونتذكر ونتوقع من خلال الزمان، إن عالم الواقع الذي نعيش فيه ونحياه عالم زماني خاضع لأبعاد الزمان، أما افتراض عالم مطلق لا زماني فذلك يتبع الميتافيزيقا لا العالم الواقعي، وأنه لا يصح لنا التفكير في أبعد مما هو متاح لنا، والمتاح لنا أفكار نستمدها من الواقع الذي نحياه، ذلك الواقع بما يحويه من أحداث وكائنات كلها داخلة في نطاق الزمان، والزمان أمر موضوعي بقدر ما الواقع كذلك، أما إنكار الزمان أو اعتباره أمرا متوهما فهو سفسطة وخداع، إنه لا يمكننا التخلص من ربقة الزمان ذلك ان وجودنا وتفكيرنا وشعورنا خاضع للزمان.

ليس الزمان شيئا مفارقا للعالم الواقعي على نحو ما تدعي المذاهب المثالية ولا هو صورة قبلية من تصوراتنا الذاتية نخلعها على الاشياء كما يرى كانط ... الزمان معطى كسائر المعطيات الحسية ندركه بالتجربة كما ندرك المكان وينطبق عليه كل ما ينطبق على سائر المعطيات ... الزمان إذن موضوعي.

ولا يقال ذلك على الحاضر فقط بل على الماضي والمستقبل أيضا، ان الماضي بدوره معطى لنا كذكريات كما ... معطى لنا كتوقعات وآمال. وما الاختلاف بين الماضي والمستقبل في ... يقتين موضوعيتين والاختلاف هي العلاقة بيننا وبين كل منهما، أما في ذاته ... مستقبل سيستحيل إلى ماض[٧].

٢- العالم الخارجي "أحداث" لا "أشياء" ... الأحداث إنما تقع في زمان:

إحدى النتائج الفلسفية الهامة ... النظرية أن موجودات العالم الخارجي لم تصبح أشياء وإنما "أحداث"، وأصبح ... الطبيعي سلسلة متتابعة من الأحداث المتوالية لا الأشياء الجامدة، لقد أصبح ... موضوع الفيزياء المعاصرة الأحداث لا الأجسام والوقائع لا الجزئيات. وكل حدث ... يستغرق فترة من الزمان بحيث يتعذر فصل الأحداث في تعاقبها عن لحظات الزمان في تتاليها.

وإذا كان الزمان يتعلق بعلاقات "القبل" و"البعد" و"المعية" أو "السابق" و"اللاحق" و"التزامن"، وكان تعاقب الأحداث ... يتشكل وفقا لهذه العلاقات، فإن الزمان متناهيا ولا مجال للكلام عن زمان مطلق كما لا كلام في مجال في دراسة وقائع التاريخ من الحديث عن تاريخ مطلق، وإنما توجد من وقائع التاريخ وقائع ندركها بالخبرة، كذلك الأمر في أحداث عالم الفيزياء[٨].

٣- لا معنى للحديث عن الزمان المطلق أو الحضور الدائم:

وإذا كان تصورنا عن العالم الخارجي أنه حوادث تتعاقب فلا مجال للقول بالثبات بل أنه من المستحيل أن يكون العالم ثابتا غير متغير ولو للحظة واحدة، وهذا يعني رفض الادعاء بالثبات أو بالأحرى اللازمانية في عالم الحقيقة أو عالم المطلق.

Russel, B.: Human Knowledge, p. 239.
Russell, B. : Our Knowledge of the External World, p. 171.

كما يعنى رفض القول بوجود زمان مطلق، إنه ما دامت موضوعات العالم الخارجى قد أصبحت أحداثا تتعاقب فإن هذه لابد أن تنطوى تحت علاقات "القبل" و"البعد" و"المعية"، فلا مجال للقول بالثبات أو وجود ما هو خارج عن نطاق الزمان(٩).

٤- كيف يمكن إدراك "الآن"؟:

يعد "الآن" لحظة خاطفة تقع بين - وتخوم - الماضى والمستقبل، وحقيقة أنها لحظة متناهية فى الصغر بحيث لا يمكن الشعور بها أو إخضاعها لخبرتنا الحسية أو قياسها تجريبيا من شدة سرعتها وانقضائها إنها لحظة لا ديمومة لها تقع بين الماضى والمستقبل، إن مجرد المحاولة لإدراكنا لها تحيلها إلى ماض ومن ثم يمكن تسميتها باللحظة المراوغة Suspecious instant، كيف يقال عن الزمان أنه معطى لنا وموضوع خبرتنا الشعورية بينما اللحظة الحاضرة المفترض فيها أنها قائمة وموجودة بين ماض ومستقبل كلاهما عدم يتعذر إخضاعها لتجربتنا الشعورية، ليس أدل على ذلك من أنه يتعذر أن نحدد لها بداية ونهاية أو ندرك ما ندركه فى الزمان من تغير، إنه من أجل إدراك التغير فى "الآن" أو بالأحرى فى اللحظة المراوغة لابد من إخضاعها لعلاقة السابق واللاحق، تلك العلاقة التى تعد شرطا هاما فى إدراك التغير، فعندما أرى حركة سريعة لشئ ما فأنا أدرك أن كل جزء من أجزاء الحركة يسبق الآخر على الرغم من أنى لا أدرك اللحظة المراوغة التى يمر به كل جزء من أجزاء الجسم المتحرك، وهكذا تمكننا خبرة إدراك السابق واللاحق من إدراك التعاقب وما يتخلله من لحظة مراوغة.

٥- الزمن الذاتى والزمن الموضوعى:

لما كانت اللحظة المراوغة لا يمكننا إدراكها كمعطى مباشر لنا، وإنما ندركها من خلال السابق واللاحق كان إدراكنا للاستمرار بطريق الاستدلال لا بطريق الخبرة الحسية المباشرة.

---

(9) Russell, B. : Mysticism and Logic, p. 21.

إلى أى حد اتفق الفكر السينوى مع راسل؟

١- إن النسق الفلسفى الذى اعتنقه راسل جعله يعترف بوجود آنات حقيقية - كما فعل زينون والمتكلمون من قبل - أدى بهم إلى القول بنفى اتصال الزمان، بغض النظر عن الغاية من ذلك. إلا أن ابن سينا - فى تصوره للآن - جعله منتقلا، فاعلا للزمان، فهو واحد لا ينقسم، صغير المقدار إلى الحد الذى يجعل الذهن لا يشعر به إلا بعد الاستقصاء والتعقب، إلا أنه غير ثابت من جهة كونه يمثل علاقة الاتصال بين الماضى والمستقبل أو بين كل تقدم وكل تأخر يليه.

٢- فاللحظة المراوغة عند راسل هى بعينها الآن المنتقل عبر الزمان كله عند ابن سينا، إلا أن الأول جعل اتصال الزمان صفة تضيفها الذات المدركة فى الزمان، فى حين جعل الثانى، اتصال الزمان أمرا موضوعيا، إذ علة اتصاله تتمثل فى تطابقه مع المكان الذى تحصل فيه الحركة، أى أن اتصال المكان هو العلة الفاعلة لاتصال الزمان.

٣- وهذه الإرهاصة السينوية كانت بداية الطريق المؤدى إلى اعتبار الزمان بعدا رابعا للمكان بحسب النظريات الفيزيائية والرياضية المعاصرة.

٤- ويتفق راسل مع ابن سينا فى أن الزمان موضوعى، إذ هو تعاقب الأحداث (تقدمات وتأخرات على التوالى) وإن اختلف كل منهما فى جعل الزمان متصلا: اتصالا موضوعيا، هو ذات الزمان بسبب المسافة عند ابن سينا، واتصالا ذاتيا تضيفه الذات المدركة إلى تعاقب الأحداث الواقعة عند راسل.

٥- وكان من الطبيعى لفيلسوف واقعى كراسل أن يرفض وجود اللازمان كما فعل برادلى وابن سينا، إذ الزمان عنده واحد مرتبط بعالم الواقع والأحداث.

وبعد، هذه مقارنة ما قصدت منها بيان أثر ابن سينا على أى من الفيلسوفين، ذلك أن تشابه الآراء لا يدل حتما على التأثير والتأثر، وإنما قصدت أن أبين أن مرور ما يقرب من ألف عام على آراء ابن سينا لم يجعلها غير ذات موضوع، بل أن التطور الهائل فى الفيزياء، وإن جعل نظرية أرسطو فى الفلسفة الطبيعية والتى تأثر بها ابن سينا لا محل لها إلى جانب الفيزياء الحديثة، فإن الأمر يختلف بصدد الزمان، إذ

كشفت المقارنة على أن بعض آراء ابن سينا فى الزمان لها قيمتها من منظور معاصر، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى أن بعض المشكلات الفلسفية التى كانت مطروحة لدى الأقدمين يونانيين وإسلاميين ما زالت مطروحة أمامنا الآن ومنها مشكلة "الزمان".

وذلك أمر يجعل لفلسفة ابن سينا قيمة خالدة على مر "الزمان" لا ينال منها كر "الزّمان".

إن تلك الفجوة بين السابق وهو معطى مباشر وبين اللاحق وهو معطى مباشر أيضا لا يسدها ويتيقن من وجودها إلا عنصر ذاتى من الرأى لا معطى موضوعى من الأشياء.

ومن ناحية أخرى فإن موضوعات عالمى الفيزياء والتاريخ: الأحداث فى الأول والوقائع التاريخية فى الثانى إنما تتعلق بالزمان الموضوعى، ولكن الوقائع التاريخية قد ولت، فحين أحاول استعادتها فى سلسلة مرتبة الحلقات من الذاكرة فى اللحظة الحاضرة فإن هذه السلسلة من التعاقب تشكل زمانا آخر يختلف جوهريا عن الزمان الموضوعى الذى وقعت فيه الأحداث بحيث يمكن التفرقة بين نوعين من الزمان: زمان موضوعى يتعلق بالموضوعات الفيزيقية والتاريخية، وزمان ذاتى تظهر فيه ذكرياتنا الماضية. وكذلك الأمر بالنسبة لتوقعاتنا المستقبلة – فى اللحظة الحاضرة – والاختلاف بين الزمانين هو اختلاف بين الموضوعية والذاتية[١٠].

---

(10) Russell, B.: Human Knowledge.

وانظر أيضا رسالة توفيق الضوى: المكان والزمان ومعرفتنا لهما: دراسه مقارنة بين نظريات برادلى وراسل من ص١٩٣ إلى ص٢١٣.

ملحق المصطلحات الزمانية حتى ابن سينا

١- أبد Everlasting

وهو (استمرار الوجود في أزمنة مستقبلة لا متناهية، فهو لا آخر له، ولا يطرأ عليه 'لعدم، ويقابل الأزل)[١].

ويقسم الفلاسفة الأبد إلى زماني ولا زماني، والأبد اللازماني هو المطلق. أو الشئ الذى لا نهاية له. وهو مقابل للزمان[٢] فى المستقبل.

٢- إبداع Origination

وهو عند الكندى (تأييس الأيس عن ليس[٣]) وعند الفارابى هو (حفظ إدامة وجود الشئ الذى ليس وجوده لذاته إدامة ولا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع[٤]).

وهو عند ابن سينا (الإبداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان[٥]).

(وعند الفلاسفة الأصوليين والديكارتيين هو العقل الذى يبقى به الله العالم. وهو عين الفعل الذى يخرجه به من العدم إلى الوجود[٦]).

---

[١] مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفى – مادة أبد.

[٢] معجم جميل صليبا – مادة أبد.

[٣] الكندى – رسالة تناهى جرم العالم – ضمن رسائل الكندى الفلسفية ص١٩٥ – تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة – ط١ – القاهرة سنة ١٩٥٠.

[٤] الفارابي – عيون المسائل ص٦٨ – ضمن كتاب المجموع – القاهرة سنة ١٩٠٧.

[٥] ابن سينا – الإشارات والتنبيهات – شرح الطوسى.

[٦] جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة الإبداع.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الإبداع عند الكندى هو أقرب إلى معناه القرآنى، وقد أضاف الفارابى إليه عنصر الحفظ والإدامة، وجعله ابن سينا أول لوازم واجب الوجود بذاته المتعلق به سرمدا مميزا إياه عن معانى الخلق الاخرى الواردة فى القرآن من جهة كون الإبداع مرادفا للأمر الإلهى (كن).

٣- أجل Term – الأجل المسمى Appointed Term

وردت فى القرآن بمعنى (الوقت المحدد لنهاية الشئ[٧]) كما ورد بمعنى (الموت[٨]) وبمعنى نهاية الدنيا[٩].

وورد (الأجل المسمى) فى آيات القرآن للتأكيد على وقت نهاية الشئ تأكيدا قاطعا (للإنسان والدنيا والشمس والقمر وذلك فى الآيات: سورة طه – آية رقم ١٢٩، سورة النحل – آية رقم ٦١، سورة الرعد – آية رقم ٢) وهذا بحسب تفسير فخر الدين الرازى فى التفسير الكبير ص٨٢ جـ٦، ص١٧٧ جـ٥، ويفرق المتكلمون بين ما أسموه الأجل المخروم والأجل المسمى، ودليلهم النقلى هو فى سورة الكهف آية رقم ٧٤، ٨٠، ودليلهم العقلى ذكره فخر الرازى فى تفسيره ص٩ جـ٤.

٤- أزل Eternity

نشأ هذا المصطلح لدى فلاسفة العصور الوسطى[١٠].

وهو (استمرار الوجود فى أزمنة ماضية لا متناهية، فهو لا أول له، ويقابل الأبد، والله أزلى أبدى أو بعبارة أخرى سرمدى[١١])، وعند الجرجانى (الأزلى مالا أول له[١٢]).

---

[٧] فخر الرازى – التفسير الكبير ص٢٨ جـ٤، الإمام الخازن والنسفى ص٨٥، جـ٢ فى تفسير آية ٣٤ من سورة الأعراف.

[٨] سورة الأعراف – آيه ١٣٥، ١٨٥.

[٩] سورة هود – آية ١٠٤، بحسب تفسير الرازى – التفسير الكبير ص٩٠ جـ٥

[١٠] جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة أبد.

[١١] مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفى – مادة أزل – ابن سينا – الفن الأول من السماع الطبيعى.

ويستخدم ابن سينا نفس المصطلح في برهنته على قدم الحركة زمانيا.

٥- أمد Distant Term

(الأبد والأمد متقاربان. لكن الأبد لا يتقيد، فلا يقال أبد كذا، والأمد ينحصر، فيقال أمد كذا، كما يقال زمان كذا[١٣]).

وقد وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى (قل إن أدرى أقريب ما توعدون أم يجعل به ربى أمدا) سورة الجن - آية ٢٥.

٦- آن Instant, Moment

آن جمعها آنات وأيضا أيون، ويعرف أرسطو الآن بأنه (ماهية الزمان يتجدد باستمرار تبعا لاستمرار الحركة. فالزمان متصل بواسطة الآن، ومقسم بحسبه بالقوة[١٤]).

(والآن في اللغة الوقت، قيل: أصله أوان، حذفت الألف الأولى، وقلبت الواو ألفا، فصار آنا[١٥]). ويعرفه ابن سينا بقوله (هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه[١٦])، ويرى الجرجاني أن (الآن الدائم هو امتداد الحضرة الإلهية الذي يتحد به الأزل في الأبد، وكلاهما في الوقت الحاضر، فيتحدد به الأزل والأبد والوقت الحاضر معا. فلذلك يقال له باطن الزمان، وأصل الزمان، والسرمد، لأن الآنات الزمانية نقوش وتغيرات يظهر بها صوره، وهو ثابت على حاله سرمدا[١٧]).

٧- بعدى Aposterior

---

[١٢] الجرجاني - التعريفات - مادة أزلية - يوسف كرم وآخرون - المعجم الفلسفي مادة أزل.

[١٣] جميل صليبا - المعجم الفلسفي - مادة أبد.

[١٤] يوسف كرم وآخرون - المعجم الفلسفي - مادة آن.

[١٥] المصدر السابق - مادة آن.

[١٦] ابن منظور - لسان العرب - مادة أون.

[١٧] ابن سينا - تسع رسائل - رسالة الحدود ص٩٢.

بعد ظرف زمان ضد قبل، والبعدى هو الشئ الذى يكون بعد الشئ. فإنه (ما جاء المعنى الذى به الشئ بعد إلا بطل ما هو به قبل والشئ ذو هذا الأمر باق مع بطلان أمر القبل[18]) و(البعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات[19]) وكان أرسطو قد قرر أن (البعدى هو الحكم الذى يصدر عن العلم بالمعلول، من حيث أن المعلول متأخر بالطبع على علته[20]).

٨- تأخر Retardation

يرى ابن سينا أن (المتأخر مقابل المتقدم فى كل واحد، وقد يكون ما هو أقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول لعلة أخرى تقوم مقامه مثل السكون الواحد الذى يثبته شيئان متعاقبان فهو متأخر عنهما فى المعلولية وقد يوجد لا مع كل واحد منهما – وكذلك الهيولى مع الصورة[21]).

يفرق بين (أن يقال: إذا رفعت هذا ارتفع هذا، وبين أن يقال: أن هذا لا يوجد حين لا يوجد ذاك. فإن معنى الأول: أنه إذا وجب عدم هذا، وجب أن يعدم ذلك فعدم هذا علة لعدم ذاك.

ومعنى الآخر: إنه أى وقت يصدق فيه: إن هذا ليس فإنه يصدق فيه أن ذاك ليس، ويصح أن يقال: إنه إذا لم توجد العلة لم يوجد المعلول، وإنه إذا لم يوجد المعلول لم توجد العلة[22]) وهذا يوضح إصرار ابن سينا على التفرقة بين التأخر الزمانى والتأخر الذاتى.

٩- تغير Change

---

[18] ابن سينا – الشفاء – الفن الأول من السماع الطبيعى ص٧٣.

[19] ابن سينا – النجاة ص٣٦٣.

[20] يوسف كرم وآخرون – المعجم الفلسفى – مادة بعدى.

[21] ابن سينا – النجاة ص٢٢٢ ط القاهرة سنة ١٩٣٨.

[22] المصدر السابق ص٢٢٣.

التغير هو (تحول صفة أو أكثر من صفات الشئ، أو حلول صفة محل أخرى، وهو أنواع: تغير فى الكيف ويسمى استحالة، أو فى الكم ويسمى زيادة ونقصان، أو فى المكان ويسمى انتقال. أما التغير فى الجوهر فهو تغير بالكون والفساد[٢٣]).

وقد خلط ابن سينا بين مفهومى التغير والحركة، إلا أنه نفى الحركة عن الجوهر فاستثنى مبدأى الكون والفساد من الحركة ليضمهما إلى الجوهر وجعل حصولهما فى الآن لأنه يجعل الزمان نسبة تقع بين المتغيرات فى الحركات المكانية، فالتغير الذى يحدث دفعة يحصل فى الآن والتغير الذى يحصل على التدريج فى الزمان[٢٤].

١٠- تقدم Anterioity

(التقدم هو كون الشئ موجودا قبل الآخر بحيث لا يوجد الثانى إلا إذا وجد الأول[٢٥]) ويقسم ابن سينا – كسائر الفلاسفة – التقدم إلى خمسة أنواع: الأول هو التقدم بالطبع كتقدم الاثنين على الواحد، الثانى هو التقدم فى الزمان كتقدم أرسطو على ابن سينا، الثالث هو تقدم فى الرتبة كترتيب التلاميذ فى الصف الواحد، الرابع هو تقدم بالشرف كتقدن العالم على الجاهل، الخامس هو التقدم بالعلية كتقدم الأب على الابن[٢٦].

١١- ثابت Constant

(الثابت ضد المتغير، فكل شئ لا تتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شئ ثابت، ومنه قولهم: الحقائق الثابتة، وهى الحقائق الأبدية التى لا تتغير. ويطلق الثابت على

---

(٢٣) جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة تغير.

(٢٤) جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة تقدم.

(٢٥) ابن سينا – الشفاء – الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨٠.

(٢٦) جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة تقدم.

الموجود، أو على الأمر الذى لا يزول بتشكيك المشكك[٢٧]) (والثبوتى مرادف للوجودى، ويطلق على الموجود الخارجى[٢٨]).

وقد استخدم ابن سينا صفة (الثابت) للتعبير عن الأمور الداخلة فى إطار نسبتى الدهر والسرمد[٢٩].

١٢ – حاضر Present

(الحاضر إما أن يكون صفة أو يكون اسما، فإذا كان صفة تدل على المعانى الآتية:

١– الحاضر هو الحاصل فى الذهن.

٢– الحاضر هو السريع، تقول فلانٍ حاضر البديهة.

٣– الحاضر هو الموجود فى الزمان.

٤– الحاضر هو الموجود فى المكان، وإذا كان اسما دل على المعنيين الآتيين:

أ – الحاضر هو الزمان الواقع بين الماضى والمستقبل، ويسمى حالا وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل.

ب– الحاضر أحد أزمنة الفعل كالمضارع[٣٠].

ويعنى عند ابن سينا حضور النفس فى العالم القدسى (الوقت الصوفى[٣١]) وقد (أطلقه أفلوطين على النفس حين تتحد بالواحد[٣٢]) فى حالة الحضور فى الأبدية.

١٣– حدوث Contingency

---

[٢٧] المصدر السابق – مادة ثابت.

[٢٨] المصدر السابق – مادة ثابت.

[٢٩] ابن سينا – الشفاء – الفن الأول من السماع الطبيعى ص٨١.

[٣٠] جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة حاضر.

[٣١] ابن سينا – الإشارات والتنبيهات – التصوف.

[٣٢] مجمع اللغة العربيه – المعجم الفلسفى – مادة حضور.

(اسم مشترك بين الحادث بحسب الذات والحادث بحسب الزمان. فالحادث بحسب الزمان هو الذى لزمان وجوده ابتداء، وبحسب الذات هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة[٣٣]).

(وهو "الكائن بعد أن لم يكن" وفى مقابلته "الضرورة والامتناع[٣٤]").

وتتطابق هذه المعانى مع تعريف ابن سينا للإحداث الزمانى والذاتى[٣٥].

١٤- حـين Period

(قد ورد فى القرآن الكريم على أنه اسم للزمان بمعان ثلاث:

١- هو كونه الحد من الزمان الذى ينقطع عنده فعل ما أى الآن الذى هو حد نهاية الزمان.

٢- ظرف زمان يصاحب وقوع فعل من الأفعال.

٣- هو كونه فترة زمنية غير مقدرة فى ذاتها وتجب الإشارة إلى أن المفسرين قد اختلفوا فى تحديد تعلق الحين بالدهر الواردة فى سورة الإنسان آية رقم ١. فهل الزمان هو الدهر[٣٦]؟).

١٥- خلق Creation – Cretio

(ورد فى القرآن الكريم بالمعانى الآتية:

١- خلق بمعنى إبداع وهو لله تعالى.

٢- خلق الشئ: صوره.

٣- خلق الكلام: افتعله وكذب فيه.

خلق أى سوى[٣٧]) وقد فرق الفلاسفة (الإسلام بين الخلق بمعناه العام والإبداع الذى قصروه على البارى جل شأنه، وهو إيجاد الشئ من عدم فهو خلق

---

[٣٣] المصدر السابق – مادة حدوث.

[٣٤] يوسف كرم وآخرون – المعجم الفلسفى – مادة حدوث.

[٣٥] ابن سينا – تسع رسائل – رسالة الحدود ص١٠٢.

[٣٦] التفصيل فى هذا البحث ص٤٤ – ٤٥.

خاص وبقاء العالم مساو لوجوده فالله موجده وحافظه.. والخلق المستمر نظرية قال بها الذريون من مفكرى الإسلام فخلق الله لا يتوقف ولا ينقطع فهو مبدع الجواهر الفريدة وحافظها، والتقى معهم ديكارت فى هذا أيضا. وقد سمى ذلك بالحفظ الإلهى[٣٨]). وقد عرف ابن سينا الخلق بأنه (اسم مشترك فيقال لإفادة وجود كيف كان، ويقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، ويقال خلق لهذا المعنى الثانى بعد أن يكون لم يتقدمه وجود ما بالقوة ليلازم المادة والصورة فى الوجود[٣٩]).

١٦- خلود Immortality – Immortalitas

الخلود فى القرآن هو المكث الطويل (دون الإشارة إلى الانقطاع فيه أو عدمه[٤٠]).

(ويفيد الخلود والتأبيد طول المكث مع عدم الانقطاع[٤١]) وقد ورد فى القرآن الخلود والتأبيد للإنسان فى النار والجنة فى حين ورد لفظ البقاء لدوام الله تعالى بل ويعتبر الباقى اسما من أسماء الله الحسنى[٤٢].

واختلف مع الأستاذ جميل صليبا فى تفضيله لعدم الفصل (بين معنى الخلود ومعنى الزمان[٤٣]) لأن الخلود فى القرآن ورد – بالمعنى المذكور سابقا – يكون خارجا عن إطار الزمان بالمعنى الإنسانى المعروف.

---

(٣٧) جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة خلق + يوسف كرم وآخرون – المعجم الفلسفى – مادة خلق.

(٣٨) مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفى – مادة خلق.

(٣٩) ابن سينا – تسع رسائل – رسالة الحدود ص١٠١.

(٤٠) جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة خلود + يوسف كرم وآخرون – المعجم الفلسفى – مادة خلود + مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفى – مادة خلود.

(٤١) تفسير الرازى ص٥٠ جـ٢.

(٤٢) المصدر السابق ص٢٣٩ – ٢٤٠ جـ٤.

(٤٣) وردت التفرقة بين الخلود والتأبيد وبين البقاء فى البحث ص٥٥ – ٥٦.

وقد استخدم ابن سينا الخلود – كصفة برهن على إثباتها – للنفس.

١٧- دهــر Perpetuity

(إن جل تعاريف الدهر تتفق علـى صفة جوهرية لـه يختلف بها عـن الزمـان وهى عدم الانقسام. وكأنه بذلك يلتصق بـأكثر بماهية الزمـان الفلسفى التى تتميز – أعظم ما تتميز – بدوام الجريـان وعـدم الاستقرار. ففـى تعريفات الجرجـانى: (الدهـر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمـان، وبـه يتحـد الأزل بالأبد[٤٤])، (ويورد الإمام النسفى حديثا عن الرسول ﷺ (لا تسبوا الدهر فإن الله هـو الدهر) أى فإن الله هو الآتى بالحوادث لا الدهر[٤٥]).[٤٦]

أما ابن سينا فإنه يعرف الدهر بأنـه (هـو المعنـى المعقـول من إضافـة الثبـات إلى النفس في الزمان كله[٤٧]).

١٨- زمـان Time – Tempus

(إن لفظ الزمان أو الزمن لم يرد فى القرآن، وإذا كان القرآن الكريم قد قـرن بين الزمـان والفلـك – وهـو أمر معروف من قبل – فإنه أضاف معنيين جديديـن لم تطرقهما الفلسفة وهما:

١- إن اختلاف الليل والنهار – كذلك حركة الأفلاك – إنمـا يتم بموجـب تسخير الله إياها.

٢- هذه الحركة الفلكية إنما هى لنفع الإنسان وإلا فكيف يكون الحال لو أن الله قـد جعل الليل أو النهار سرمدا فتصبح العلاقة التى عنها إدراك الزمان ثلاثيـة، الله، الفلـك، الإنسـان وليسـت ثنائيـة بـين الطبيعـة والإنسـان كمـا هـو الحـال عنـد أرسطو[٤٨]).

---

[٤٤] النسـفى – مدارك التنزيل وحقائق التأويل ص١٢٠ جـ٤.

[٤٥] المصدر السابق ص١٢٠ جـ٤.

[٤٦] وردت بالتفصيل فى البحث ص٥٦.

[٤٧] ابن سينا – تسع رسائل – رسالة الحدود ص٩٢.

[٤٨] قد وردت مفصلة فى البحث من ص٣٩ إلى ص٦١.

وقد عرفه أفلاطون بأنه (الصورة المتحركة للأزلية[49]) وقد عرفه أرسطو بأنه (مقياس الحركة أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر[50]) واعتبره (أفلوطين حياة النفس الكلية[51]) وقد تابع الكندى أرسطو فى تعريفه للزمان وكذلك فعل الفارابى ومن قبلهما عرف الرازى الطبيب الزمان بأنه (جوهر قديم يجرى وميز بين زمان مطلق إلهى وزمان نسبى[52]) أما ابن سينا فقد عرف الزمان فى رسالة الحدود بأنه (مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر[53]) وقد فصل القول فى إثبات وجود الزمان باعتباره (إمكان يطابق الحركة[54]) مثبتًا أنه ذو بعد فيزيقى وآخر ميتافيزيقى يتميز بمجموعة من الخصائص – فى بعده الفيزيقى – هى الأولية، التغير، النسبية، الموضوعية، الاتصال، اللاتناهى الذاتى، الحسية، نمط من الإمكان، وهو فى ذاته حادث مبدع لا يتقدمه سوى مبدعه.

١٩– ساعة The day after

(وردت فى القرآن لا على أنها جزء من أربعة وعشرين جزء فى اليوم بل وردت لتشير إلى البرهة واللحظة، ولتشير إلى موعد الحساب ومدته التى قد تطول أو تقصر تبعًا لنسبة شعور المحاسبين فى يوم القيامة إلى قيمة لبثهم فى الحياة الدنيا[55]).

---

[49] تفصيل التعريف ببعديه الفيزيقى والميتافيزيقى فى البحث من ص٨ إلى ص١٥.

[50] ورد تعريف أرسطو فى البحث فى البعد الفيزيقى للزمان من ص٢٢ إلى ص٢٥.

[51] ورد تعريف أفلوطين بالتفصيل فى البحث من ص٣٥ إلى ص٣٨.

[52] تفصيل تعريف الرازى الطبيب للزمان فى البحث من ص٧١ إلى ص٧٥.

[53] ابن سينا – تسع رسائل – رسالة الحدود ص٩٢.

[54] ابن سينا – الشفاء – الفن الأول من السماع الطبيعى من ص٧١ إلى ص٧٤، والنجاة ص١١٥ وما بعدها.

[55] سورة يونس – آية رقم ٤٥. سورة الروم – آية رقم ٥٥. الخازن – باب التأويل فى معانى التنزيل ص٥٩٢ جـ٥. الرازى – التفسير الكبير ص٥٩٤ جـ٤، ص٥٣٥ جـ٦.

فهي مدة غير معلومة القدر شأنها في ذلك شأن المدة والأمد والحين والأجل والوقت[٥٦]) ولم يستخدم ابن سينا هذا المطصلح الزماني.

Mutual relation between Eternity and Everlasting

٢٠- سرمد Centrinsic

(ورد في القرآن للإشارة إلى الدوام بلا علاقة أو دليل "سورة القصص الآيتين رقم ٧١ و٧٢" وذلك للبرهنة على أن اختلاف الليل والنهار إنما هو نعمة أنعم الله بها على الإنسان[٥٧]). وهو بالمعنى الفلسفي: الوجود في اللازمان أزلا وأبدا. وقد جعله ابن سينا نسبة بين الثوابت فيقول: (ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى البعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه أن يكون أحق ما يسمى به السرمد[٥٨]).

وتجب الإشارة هنا إلى أنه لا توجد تعبيرات في اللغات غير العربية تميز بين الأبد والأزل والدهر والسرمد كما هو الحال في اللغة العربية وهذا دليل على ثراء لغتنا بالألفاظ ذات المعاني الدقيقة.

٢١- سنة Year

(وردت في القرآن بمعنيين أحدهما للدلالة على السنة الزمانية بحسب الأشهر القمرية وثانيهما وردت على صيغة الجمع بمعنى الجدوب[٥٩]).

٢٢- شهر Month

(ذكر الشهر القمري في القرآن، فتحدد بالأهلة لتحديد مواقيت المعاملات بين الناس وبينهم وبين الله تعالى[٦٠]) كالصلاة والصيام والحج، ولم يذكر القرآن ما يدل على أشهر السنة الشمسية.

---

(٥٦) قد وردت في البحث ص٤٧ - ٤٨.

(٥٧) وردت بالتفصيل في البحث ص٥٧.

(٥٨) ابن سينا - الشفاء - الفن الأول من السماع الطبيعي ص٨١، ص٨٢.

(٥٩) وردت بالتفصيل في البحث ص٤٢.

(٦٠) تفصيل ذلك في البحث ص٤٢.

٢٣- صدور Procession – Processio

(صدر الأمر صدورا وقع وتقرر، وصدر الشئ عن غيره نشأ – ويطلق الصدور في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على فيض الموجودات عن الواحد أو الخير[٦١]) (وقد عرف ابن سينا الصدور بأنه صدور الأشياء عن المدبر الأول، وفيه إشارة إلى أنه تعالى "ليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه"[٦٢]).

٢٤- فيض Emanation

(قد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازا، ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، والفيض بهذا المعنى يتضمن معنى الصيرورة كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان حدوثا متعاقبا مستمرا. ومذهب الفيض مختلف عن مذهب وحدة الوجود، وإن كان مشابها له في بعض جوانبه[٦٣]).

كما قال ابن سينا (فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا مباينا لذاته[٦٤]) وهذا التفسير يوضح أن ابن سينا قد أعطى مفهوم الفيض معنى الإبداع وميزه عن وحدة الوجود وجعل حصوله عن واجب الوجود بذاته دفعة لا على التدريج كما يرى الأستاذ جميل صليبا، ولم يذكر في القرآن بهذا المعنى، بل ذكر بمعناه المحسوس[٦٥].

٢٥- قبل Apriority – Apriori

(القبلي هو المنسوب إلى قبل، وهو في الأصل من ألفاظ الجهات الست الموضوعة لأمكنة مبهمة، ثم استعير لزمان مبهم متقدم على الزمان الذي أضيف إليه

---

(٦١) المصدر السابق – مادة صدور.

(٦٢) ابن سينا – النجاة ص٤١١ إلى ص٤٤٩.

(٦٣) جميل صليبا – المعجم الفلسفي – مادة فيض.

(٦٤) ابن سينا – النجاة ص٤٥٠.

(٦٥) مجمع اللغة العربية معجم ألفاظ القرآن الكريم – مادة فيض القاهرة سنة ١٩٨١.

.. وهو عند أرسطو صفة الحكم الذى يصور عن العلم بعلة الشئ من حيث أن العلة متقدمة بالطبع على المعلول، ولهذه القبلية صورتان نسبية ومطلقة[٦٦]).

أما ابن سينا فيرى أن (القبل يقال قبل بالطبع وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود ويوجد وليس الآخر موجودا كالاثنين والواحد ويقال فى الزمان ويقال فى المرتبة وهو فى الإضافة إلى مبدأ محدود وهذا قد يكون بالذات كما فى الأجناس والأنواع المتتالية وقد يكون بالاتفاق كالذى يقع متقدما فى الصف الأول، ويقال قبل فى الكمال كقولنا أن أبا بكر قبل عمر فى الشرف ويقال قبل بالعلية فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول فإنهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المع وبما هما متضايفان علة ومعلول فهما معا ولكن بما أن أحدهما له الوجود أولا غير مستفاد من الآخر والآخر فإن الوجود له مستفاد من الأول فهو متقدم عليه[٦٧]).

٢٦- قدم Anteriority

ومنه وصف القديم: (فالقديم بحسب الزمان الماضى هو المسمى بالأزل، فالأزل دوام الوجود فى الماضى وهو مقابل للأبد[٦٨]).

والقدم (يقال على وجوه: فيقال قديم بالقياس هو شئ زمانه فى الماضى أكثر من زمان شئ آخر قديم بالقياس إليه وأما القديم المطلق فهو أيضا يقال على وجهين بحسب الزمان وبحسب الذات أما الذى بحسب الزمان فهو الشئ الذى وجد فى زمان ماض غير متناه وأما القديم بحسب الذات فهو الشئ الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب فالقديم حسب الزمان هو الذى ليس له مبدأ زمانى والقديم بحسب الذات هو الذى ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق تعالى[٦٩]).

٢٧- قرن Century

---

[٦٦] المصدر السابق – مادة قبلى.

[٦٧] ابن سينا – النجاة ص٢٢٢.

[٦٨] جميل صليبا – المعجم الفلسفى – مادة قدم.

[٦٩] ابن سينا – تسع رسائل – رسالة الحدود ص١٠٢.

وردت فى القرآن الكريم بمعنى: (أمة من الناس وأهل كل زمان قرن، وسموا بذلك لاقترانهم فى الوجود فى ذلك الزمان، وقيل سمى قرنا لأنه زمان بزمان وأمة بأمة، واختلفوا فى مقدار القرن فقيل ثمانون سنة، وقيل ستون سنة، وقيل أربعون سنة، وقيل مائة سنة وهو الأصح[٧٠]).

٢٨- ليل Night

(الليل بمعناه الفلكى من غروب الشمس إلى طلوع الفجر. وقد ورد فى القرآن باعتباره نعمة على الإنسان من الله تعالى للراحة والسكون[٧١]).

٢٩- ماضــى Past

هو جزء الزمان الفائت - غير محدد بمدة معينة. وقد يكون مقدرا وقد يكون غير مقدر، ويدخل فى إطار معنى القبل[٧٢].

٣٠- متى The "When"

هى ظرف زمان يدخل فى نطاق المقولات العشر عند أرسطو وعند ابن سينا الذى يعرف (المتى) بأنه مدة بقاء الشئ المحدودة. فالمتى عند ابن سينا هو الزمان الذى يطابق حركة مستقيمة ما متناهية[٧٣].

٣١- مستقبل The Future

هو جزء الزمان الذى لم يأت بعد بالنسبة لزمان ماض. وهو يقابل البعد[٧٤].

٣٢- نهار The Day

هو الوقت الذى ينتشر فيه الضوء. وهو عند العرب وفى عرف الناس من طلوع الشمس إلى غروبها. وفى عرف الشرع ما بين طلوع الفجر وغروب الشمس، وقد ورد النهار فى القرآن الكريم فى أغلب موارده مقابلا لليل. وورد مرة مقابلا للبيات.

---

(٧٠) ورد بالتفصيل فى البحث ص٤٢ - ٤٣.

(٧١) تفصيله فى البحث ص٤١ - ٤٢.

(٧٢) تفصيله فى معنى القبل والتقدم.

(٧٣) تفصيله فى البحث (الكون فى الزمان) ص١٤٥، ص١٤٩.

(٧٤) تفصيله فى ثبت مصطلحات الزمانية - لفظ بعد.

وقد ورد في القرآن في مقابل الليل كإحدى نعم الله على الإنسان للسعى في الحياة الدنيا.

وورد للدلالة على وجود عامل التغير في الزمان[٧٥].

٣٣- وقت Time

هو مقدار من الزمان غير محدد. وقد وردت مشتقات لفظ الوقت في القرآن للدلالة على الزمان المقدر بمواعيد محددة دون تحديد مدة زمنية لها في ذاتها. ويلاحظ أنها قد دلت على الزمان والمكان.

ويعرفه ابن عربي – في معناه الصوفي – بأنه عبارة عن الخالد في الزمان الحال، لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل[٧٦].

٣٤- يوم Day

ذكره اللسان بأنه اليوم المعروف ومقداره من طلوع الشمس إلى غروبها إلا أنه قد ورد في القرآن بالمعاني الآتية:

١- اليوم بمعنى الآن أو الوقت.

٢- اليوم بمعنى الحدث أو الواقعة.

٣- اليوم بمعنى النسبية في المكان.

٤- اليوم الإلهي:

أ – أيام الخلق

ب- يوم القيامة

لا وجه لمقارنة اليوم الإلهي – سواء أكان بالنسبة لأحد أيام الخلق أو بالنسبة ليوم القيامة – بالأيام والسنين بالمعنى الفلكي، إذ أنه: لا ماض ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة لله تعالى وإنما هو آن دائم يتحد فيه الأزل بالأبد، إن الزمان له

---

[٧٥] تفصيل ذلك فى البحث ص٤١ – ٤٢.

[٧٦] وردت بالتفصيل فى البحث من ص٤٥ إلى ص٤٧.

ظاهر وباطن: ظاهره تعاقب الأيام والسنين واختلاف الليل والنهار، أما باطنه فهو متعلق بما يشير إليه الجرجاني فى لفظ آخر يسميه (المفارقات[٧٧]).

---

[٧٧] تفصيل ذلك وارد فى البحث من ص٤٨ إلى ص٥٣.

مصادر البحث باللغة العربية

١- القرآن الكريم.

٢- ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزء في ٤ مجلدات سنة ١٣٢٩هـ.

٣- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (في ثلاثة أجزاء) دار الفكر - بيروت سنة ١٩٥٧.

٤- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني): الكامل - القاهرة سنة ١٣٠٣هـ.

٥- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) وتحقيق الدكتور رشاد سالم: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.

٦- ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي): طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد سيد - القاهرة سنة ١٩٥٥.

٧- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل ط١ - القاهرة - خمسة أجزاء سنة ١٣٢١هـ.

٨- ابن خلدون: المقدمة - تحقيق د. عبد الواحد وافي - ط١ - ٤ أجزاء سنة ١٩٦٠.

٩- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) وفيات الأعيان أنباء أبناء الزمان - القاهرة سنة ١٩٤٨.

١٠- ابن رشد: تهافت التهافت - القاهرة سنة ١٩٠٣.

١١- ابن سينا (أبو علي بن الحسين بن عبد الله):

أ- الشفاء: المنطق والمقولات تحقيق د. إبراهيم مدكور - القاهرة سنة ١٩٥٩ - الفن الأول من طبيعيات الشفاء، السماع الطبيعي غير محقق وقف عليه السيد أحمد الحسيني بن السيد أحمد السيد يوسف الحسيني، توجد نسخة بمكتبة

جامعة اسكندرية رقم ٧١٩ الجزء الأول، ومخطوط بدار الكتب المصرية - القاهرة، الشفاء الطبيعيات (الكون والفساد - السماء والعالم - الأفعال والانفعالات (تحقيق د. محمود قاسم، الشفاء الإلهيات - تحقيق د. إبراهيم مدكور.

١٢- ابن سينا:

ب- التعليقات - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة ١٩٧٤.

١٣- ابن سينا:

جـ- الهدايا: تحقيق د. محمد عبده - القاهرة سنة ١٩٧٤ ط٢.

١٤- ابن سينا:

د - الإشارات والتنبيهات: شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د. سليمان دنيا - وشرح فخر الدين الرازى.

١٥- ابن سينا:

هـ- النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ط٢ القاهرة سنة ١٩٣٨.

١٦- ابن سينا:

و- تسع رسائل فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية.

١٧- ابن سينا:

ز- الرسالة العرشية - ط حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ.

١٨- ابن سينا:

جـ- عيون الحكمة: حققه عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة ١٩٥٤.

١٩- ابن سينا:

ط- الرسالة النيروزية - تحقيق وتقديم عبد السلام هارون - القاهرة سنة ١٩٥٤.

٢٠- ابن سينا:

ى - رسالة البرهان - تحقيق عبد الرحمن بدوى - القسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ.

٢١- ابن سينا:

ك - رسالة الحدود: القسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ.

٢٢- ابن سينا:

ل - رسالة العهد: القسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ.

٢٣- ابن سينا:

م - شرح لمقالة اللام لأرسطوطاليس - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب أرسطو عند العرب - ط٢ الكويت سنة ١٩٧٧.

٢٤- ابن سينا:

و - المباحثات - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - ضمن كتاب أرسطو عند العرب ط٢ الكويت سنة ١٩٧٧.

٢٥- ابن عربى (محيى الدين) الفتوحات المكية.

٢٦- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): التعليق على مادة صورة بدائرة المعارف - الترجمة العربية - مجلد ١٤.

٢٧- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦م.

٢٨- إخوان الصفا: رسائل - تصحيح خير الدين الزركلى - القاهرة - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة سنة ١٩٢٨م.

٢٩- أفلوطين: أثولوجيا أرسطاطاليس - نسب هذا الكتاب إلى أرسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من التسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين. وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى. ولهذا كان هذا المصدر أفلوطينيا.

٣٠- الأفروديسى (الإسكندر): مقالة فى القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطوطاليس الفيلسوف - القاهرة سنة ١٩٤٧م.

٣١- الأفروديسى (الإسكندر): مقالة فى أن الكون إذا استحال، استحال من ضده أيضًا معًا على رأى أرسطوطاليس. ترجمة أبى عثمان الدمشقى تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. أرسطو عند العرب "الجزء الأول" القاهرة سنة ١٩٤٧م.

٣٢- الإيجى: المواقف - شرح الجرجانى - ط١ القاهرة سنة ١٩٠٧م.
٣٣- د. أبو ريان (محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى اليونان - جزءان الإسكندرية.
٣٤- ابن منظور: لسان العرب.
٣٥- إقبال (محمد): تجديد الفكر الدينى فى الإسلام.
٣٦- الألوسى (د. حسام محيى الدين): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين بغداد سنة ١٩٦٨م.
٣٧- الألوسى (د. حسام محيى الدين): الزمان بين الدين والفلسفة - مقال فى مجلة عالم الفكر - العدد الثانى.
٣٨- أرسطوطاليس: الطبيعة - ترجمة إسحق بن حنين وآخرين - حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة ١٩٦٤م.
٣٩- أرسطوطاليس: مقالة اللام - ضمن كتاب أرسطو عند العرب - ط٢ بيروت سنة ١٩٧٨م.
٤٠- الأفروديسى (الإسكندر): مقالة فى أن الفعل أعم من الحركة عند أرسطو من كتاب أرسطو عند العرب - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ط٢ بيروت سنة ١٩٧٨م.
٤١- الأصفهانى (أبى على أحمد بن الحسن المرزوقى): كتاب الأزمنة والأمكنة ط حيدر آباد - نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية تحقيق بول كراوس.
٤٢- برقلس: حجج برقلس على قدم العالم. نشره د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب.
٤٣- برقلس: الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) - نشره د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب - القاهرة سنة ١٩٥٥م.
٤٤- بدوى (د. عبد الرحمن): الأفلاطونية المحدثة عند العرب ط٢ الكويت سنة ١٩٧٧م.
٤٥- بدوى (د. عبد الرحمن): الزمان الوجودى - القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٤٦- برستيد: تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة - ترجمة زكى سويدان - القاهرة سنة ١٩٦١م.
٤٧- البغدادى (أبو البركات): المعتبر فى الحكمة ط حيدر آباد سنة ١٩٣٩م.
٤٨- بوكاى (موريس(: دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ط٤ بيروت سنة ١٩٧٧م.
٤٩- البيرونى (أبو ريحان محمد بن أحمد): كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة نقلاً عن مجموعة رسائل فلسفية - تحقيق بول كراوس.
٥٠- بينيس (د. سى): مذهب الذرة عند المسلمين - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م.
٥١- التفتازانى: شرح العقائد النسفية - طبعة أولى القاهرة سنة ١٩١٣م.
٥٢- التهانوى (محمد على الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون - حقق منه جزأين الدكتور لطفى عبد البديع. أما طبعته القديمة فهى طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢م
٥٣- جراى (د. حسن): الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى. بحث فى مجلة الحكمة تصدرها جامعة الفاتح - ليبيا - العدد الأول.
٥٤- الجرجانى: التعريفات.
٥٥- الجر (د. خليل) - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية - بيروت جـ١ سنة ١٩٥٧م - جـ٢ سنة ١٩٥٨م.
٥٦- الجيلانى (على بن فضل الله): توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية. حققه وقدم له د. محمد مصطفى حلمى - القاهرة سنة ١٩٥٤م.
٥٧- الإمام الخازن: باب التأويل فى معانى التنزيل - تفسير للقرآن - مصر سنة ١٣٢٨هـ.
٥٨- خسرو (ناصر): جامع الحكمتين. تعليق د. إبراهيم الدسوقى.
٥٩- خسرو (ناصر): زاد المسافرين - نقلاً عن مجموعة رسائل فلسفية - تحقيق بول كراوس.

٦٠- الخضيرى (محمود): من أنصار الرئيس - مقالة بالعدد ٦٩١ من مجلة الثقافة الخاص بابن سينا فى ذكرى عيده الألفى سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
٦١- خليل (د. عماد الدين): التفسير الإسلامى للتاريخ - بيروت سنة ١٩٧٥.
٦٢- الدوانى (الجلال): العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى والإمام محمد عبده - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ - القاهرة.
٦٤- الدوانى (الجلال): شرح على "المواقف" تعليق محمد عبده فى كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) تحقيق د. سليمان دنيا سنة ١٩٥٨م.
٦٥- الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية جزءان - طبعة طهران سنة ١٩٦٦م.
٦٦- الرازى (فخر الدين): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.
٦٧- الرازى: (فخر الدين): المطالب العالية - نقلا عن مجموعة رسائل فلسفية تحقيق بول كراوس.
٦٨- الرازى (فخر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.
٦٩- الرازى (فخر الدين): معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ه، حيدر آباد - الدكن.
٧٠- زيدان (د. محمود فهمى): من نظريات الفكر المعاصر إلى المواقف الفلسفية.
٧١- سارتون (جورج): تاريخ العلم - ترجمة توفيق الطويل وآخرين ستة أجزاء - القاهرة سنة ١٩٧٨م.
٧٢- السمرقندى (النظام المعروض): جهار مقالة (المقالات الأربع) عليها خلاصة حواشى العلامة محمد بن عبد الوهاب القزوينى - ترجمة عبد الوهاب عزام والدكتور يحيى الخشاب - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩م.
٧٣- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل - تحقيق محمد سيد كيلانى - طبعة مصطفى الحلبى - القاهرة سنة ١٩٦١م.

٧٤- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام - تصحيح ألفريد جيوم/ أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١م.

٧٥- الشيرازى (صدر الدين): حاشية على إلهيات الشفاء لابن سينا طهران سنة ١٣٠٣هـ.

٧٦- الشيرازى (صدر الدين): الأسفار الأربعة - طهران - طبعة حجرية فى أربعة مجلدات.

٧٧- الشوكانى (محمد بن على): فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٧٨- صليبا (جميل): المعجم الفلسفى بيروت سنة ١٩٧٣م.

٧٩- الضوى (محمد توفيق): لقد استفدت كثيرًا من رسالة الماجستير الخاصة به بعنوان المكان والزمان ومعرفتنا لهما (دراسة مقارنة بين برادلى وراسل) - مقدمة لكلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٨٣م.

٨٠- الطوسى (عبد الرحيم بن أبى منصور المعروف بنصير الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - طبع مع نشرة سليمان دنيا لهذا الكتاب - القاهرة سنة ١٩٥٧م.

٨١- الطويل (د. توفيق): العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٨٢-العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - القاهرة سنة ١٩٦٨.

٨٣- العراقى (د. محمد عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القاهرة سنة ١٩٦٩م.

٨٤- عريبى (د. ياسين): بحث فى إشكالات وجود الزمان فى الفلسفة الإسلامية - مجلة الحكمة - العدد الأول - تصدرها كلية التربية جامعة الفاتح بنى غازى.

٨٥- الغزالى (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م.

٨٦- الغزالي (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م.

٨٧- الغزالي (أبو حامد): معيار العلم - تحقيق د. سليمان دنيا - القاهرة طبعة أولى سنة ١٩٦١م.

٨٨- الفارابي (أبو نصر): عيون المسائل - ضمن كتاب المجموع - القاهرة سنة ١٩٠٧.

٨٩- الفارابي (أبو نصر): فصوص الحكم - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م.

٩٠- الفارابي (أبو نصر): رسالة في أجوبة مسائل سئل عنها ضمن كتاب المجموع - القاهرة سنة ١٩٠٧.

٩١- الفارابي (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة - ط٢ سنة ١٩٤٨م - تحقيق د. علي عبد الواحد وافي.

٩٢- الكاشي (يحيى بن أحمد): نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة سنة ١٩٥٢م.

٩٣- كامل (د. عبد العزيز): مقالة القرآن والتاريخ - مجلة عالم الفكر.

٩٤- الكندي: رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة سنة ١٩٥٠.

٩٥- الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها - طبعت ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

٩٦- الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ط١ القاهرة.

٩٧- كرم (الأستاذ يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٥٣م.

٩٨- كرم (الأستاذ يوسف) ومراد وهبة وآخرون: المعجم الفلسفي ط١ بيروت سنة ١٩٦٦م.

٩٩- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي القاهرة سنة ١٩٧٩م.

١٠٠- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم - القاهرة سنة ١٩٨١م.

١٠١- مكاوى (د. عبد الغفار): مقالة الحاضر السرمدى واللحظة الخالدة مجلة الحكمة مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية تصدرها كلية التربية جامعة الفاتح بنى غازى - العدد الثالث.

١٠٢- النسفى (الإمام أبى البركات عبد الله أحمد بن محمود): مدارك التنزيل وحقائق التأويل - القاهرة.

١٠٣- النيسابورى (أبو رشيد): المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين فى عالم الكلام فى الجوهر. وهذا الكتاب يكشف عن كثير من آراء المعتزلة فى الفلسفة الطبيعية.

١٠٤- اليعقوبى (أحمد بن أبى يعقوب بن وهب): تاريخ اليعقوبى - نشر المكتبة المرتضية فى النجف سنة ١٣٥٨م.

مصادر البحث باللغة الإنجليزية

1- Burnet, Early, Greek Philosophy – London – 1963.

2- Bradley, Appearance and Reality.

3- Frankfort, Henrey, Before Philosophy, Astridy of the Primitive mythes beliefs speculations of Egypt and Masopotamia the university of Chicago – fourth edition, 1952.

4- Forsyth, T.M., God and the World, London – 1951.

5- Great Books of the Western World 3, the Greas II London – 1952 Article: Time.

6- Plato – Timous – Penguin Classics Books. Translated by Desmond Lee – 1976.

7- Platinus, The Third Ennead, translated by Stephen Machnna and philip Lee Warner.

8- Russell (Bertrand), Mysticism and Logic.

9- Russell (Bertrand), our Knowledge of the External World.

10- Russell (Bertrand), Human Knowledge.

11- Ross, Aristotle, 1964.

12- Encyclopedia of philosophy, Article Time, Article Eternity.

13- Encyclopedia of Islam.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
تمهيد --	٧
الباب الأول: الزمان عند اليونان ومصادره----------	١٣
الفصل الأول: الزمان فى الحضارات القديمة قبل أفلاطون --------	١٥
الفصل الثاني: حركة صورة الأزلية (أفلاطون) -----------------	٢٣
الفصل الثالث: الزمان عدد الحركة (أرسطو) ------------------	٣٥
الفصل الرابع: الأزلية للواحد والزمان للإنسان (أفلوطين) --------	٥٧
الباب الثاني:الزمان فى القرآن ----------------	٦٧
الباب الثالث: تصور فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا للزمان ---	٩٣
الفصل الأول: بين الزمان والإبداع (الكندى) -----------------	٩٥
الفصل الثاني: بين الدهر والزمان: الصابئة – الرازى الطبيب ------	١٠١
الفصل الثالث: بين الزمان والإيجاد والإبداع (أبو نصر الفارابى) ---	١١١
الباب الرابع: البعد الفيزيقى للزمان عند ابن سينا--------	١٢٧
الفصل الأول: الزمان بين منكرى وجوده ومثبتيه ---------------	١٢٩
الفصل الثاني: تحليل مفهوم الحركة ------------------------	١٤٩
الفصل الثالث: صلة الحركة بالزمان -------------------------	١٦٥
الفصل الرابع: طبيعة الزمان وخصائصه ----------------------	١٨٣
الفصل الخامس: الآن وصلته بالزمان -------------------------	٢٢١
الباب الخامس: البعد الميتافيزيقى والتصوفى للزمان ----------	٢٤١
الفصل الأول: الكون مع الزمان (الوجود اللازمانى – الدهر – السرمد) ------------------------------------	٢٤٣
الفصل الثاني: الفيض من منظور الزمان ----------------------	٢٦١

الفصل الثالث: مفهوم الوقت في التصوف السينوي ---------------- ٢٧٩
الخاتمة -- ٢٩٣
ملحق المصطلحات الزمانية حتى عصر ابن سينا ---------------- ٣٠٧
مصادر الكتاب باللغة العربية ---------------------------- ٣٢٣
مصادر الكتاب باللغة الإنجليزية. -------------------------- ٣٣٢

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية

هذا الكتاب

لماذا ارتبط الزمان دائماً بالوجود؟ ولماذا لا نفكــر فى أحدهما دون أن نفكر فى الآخر؟ الوجود منذ فجر الفكر الفلسفى مرادف للحضور، والحضور يكون فى أفق الحاضــر ويتكم بصوته، والحاضر فى التصور الشائع بعد من الأبعاد الثلاثة التى تلازم تصورنا للزمان. وكيف واجه الإنسان بسره الذى يتســرب منه كما يتسـرب الماء من بين كفيــه، وكما يفلت الهواء إذا ما حاول القبض عليه؟

أن سر الزمان هو أنه يلتهم كل ما فيه ويلقى به فى قبره الذى لا يشبع، ولهذا ارتــبط الزمان بالــزوال والانقضاء، فالمــاضى لم يعد له وجود، والمســتقبل لم يكن بعــد، وإذا أقبل فســرعان ما يتــحول إلى ماض. الماضــى والمستقبل كلاهما لا وجود لهما فى وجدان الإنســان إلا من حيث همـــا حاضر، أى فى تذكــر المـــاضى وتوقـــع المســتقبل، أما الحاضـــر فلا وجود له فى تجربتنا اليومية، كلـــما للتشبث به، تسربت منها حبات رمال الزمان أو «آناته.

